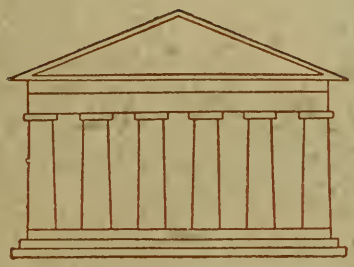
MAX POHLENZ

DER HELLENISCHE MENSCH



B. H. BLACKWELL LTD.
Booksellers
48-51 BROAD STREET
OXFORD, ENGLAND

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
Ontario Council of University Libraries

http://www.archive.org/details/derhellenischeme00pohl

Sophokles. Lateran

HGr
P

Max Pohlenz

Der hellenische Mensch

498558
17. 10. 49

Göttingen · Vandenhoeck & Ruprecht

Druck: Hubert & Co., Göttingen, 2.47

Dem
deutschen Menschen
gewidmet
zur Zeit seiner tiefsten Not
im festen Glauben
an seinen Wiederaufstieg

Ziel und Gang der Darstellung

Wenn wir das Wesen einer historischen Persönlichkeit ergründen wollen, werden wir zunächst den äußeren Verlauf ihres Lebens feststellen, werden dann soweit möglich alle ihre Erlebnisse, Handlungen, Gebärden, Worte und Anschauungen zu ermitteln suchen; aber die eigentliche Aufgabe liegt erst darin, daß wir zum innersten Kern des Menschen vordringen, der in all diesen Einzelzügen zutage tritt und sie aus einem einheitlichen Urgrunde verständlich macht.

Denselben Weg müssen wir aber auch bei der Erforschung eines Volkstums einschlagen. Wollen wir die Hellenen verstehen, so muß das erste sein, daß wir ein vollständiges und genaues Bild von ihren physischen Daseinsbedingungen, ihrer geschichtlichen Entwicklung, ihrem gesamten wirtschaftlichen wie kulturellen Leben gewinnen; und wer darüber lächelt, daß die klassische Altertumswissenschaft, allen voran ihr Meister Ulrich v. Wilamowitz, es nicht verschmäht hat, auch den unscheinbarsten Buchstabenrest einer Inschrift und den kleinsten Papyrusfetzen für die Erkenntnis des Hellenentums auszuwerten, wer sich einbildet, solche mühevolle Kleinarbeit durch geniale Intuition ersetzen zu können, verfällt hoffnungslos dem Dilettantismus. Aber auch hier dürfen wir uns nicht bei der Erkenntnis der Einzelheiten und ihrer flächenhaften Zusammenfassung beruhigen; das Ziel muß sein, bis zu der seelischen Tiefe vorzustoßen, aus der sie emporgetrieben sind, bis zu dem hellenischen Menschen, durch dessen Eigenart auch alle Lebensäußerungen des Volkstums bestimmt sind.

Die Aufgabe ist groß und schön und zugleich eine selbstverständliche Forderung der Wissenschaft. Trotzdem ist sie, wenn wir von gewissen Ansätzen, namentlich bei Jakob Burckhardt, absehen, niemals ernstlich in Angriff genommen worden. Der Grund liegt in ihrer Schwierigkeit. Denn sie erfordert nicht bloß ein tiefgehendes Einfühlungsvermögen und eine Vertrautheit mit dem Hellenentum, die nur die Frucht einer Lebensarbeit sein kann; vielmehr würde eine ideale Lösung auch voraussetzen, daß der Forscher selbst in all den Lebensbereichen, auf denen die Griechen Großes geleistet haben, gleichermaßen heimisch wäre. Wer als Philologe sich an sie heranwagt, ohne archäologische Fachkenntnisse zu besitzen oder musikalisch zu sein, wird immer das schmerzliche Gefühl seiner Unzulänglichkeit behalten, weil er sich darauf beschränken muß, diese Gebiete nur soweit zu betreten, als sie unmittelbar an das gesamte hellenische Geistesleben heranführen und von dessen Eigenart Zeugnis ablegen. Trotzdem ist die Aufgabe so dringlich, daß alle subjektiven Bedenken zurückgestellt werden müssen,

in der Hoffnung, daß von anderer Seite her das entworfene Bild ergänzt werden möge.

Aber auch objektiv ergeben sich Schwierigkeiten. Wenn bei Thukydides Perikles zu Beginn des peloponnesischen Krieges seinen Bürgern die hohen Güter vor Augen führen will, für die sie zu kämpfen haben, so tut er das in der Weise, daß er mit aller Schärfe den Gegensatz zwischen dem freien, nach allseitiger Entfaltung drängenden Athenertum und dem engstirnigen Drill des Militärstaates Sparta herausarbeitet. Und sind denn die geistig so hochstehenden Athener mit den kulturlosen Ätolern und Epiroten des Westens, sind die beweglichen Ionier mit den schwerfälligen Boiotern eines Schlages? Dürfen wir also überhaupt von einem einheitlichen hellenischen Menschen reden? Nun, in diesem Punkte wird gerade uns Deutschen die Antwort nicht schwer fallen. Auch wir kennen die tiefreichende Verschiedenheit der Stämme in unserem Volke. Aber die Gegenüberstellung des Geistes von Potsdam und Weimar war doch nur ein tendenziöses politisches Schlagwort. Und wenn auch der Bayer seinem Unmut über den Preußen gelegentlich mit urwüchsiger Derbheit Luft schafft, so verliert er doch das Gefühl nicht, daß er mit diesem eines Blutes ist, und die geschichtliche Erfahrung hat uns für die Vergangenheit gelehrt und gibt uns auch für die Zukunft die felsenfeste Zuversicht, daß selbst zeitweilige politische Trennung die Einheit des deutschen Geistes und des deutschen Menschen nicht zu zerstören vermag. So sind die Ionier echte Hellenen geblieben, auch als sie unter persischer Oberhoheit standen.

Ihren Grund hat die Verschiedenheit der griechischen Stämme mindestens zum Teil in der Geschichte des Volkes. Wir wissen ja seit langem, daß die Griechen aus dem Norden gekommen sind und daß die Einwanderung im Laufe des zweiten Jahrtausends in ganz verschiedenen Wellen und großen Zeitabständen erfolgte. Als die Athener und ihre Verwandten schon seit Jahrhunderten an den Küsten des ägäischen Meeres saßen, lebten die Dorier und andere Stämme noch weit im Norden, im Binnenlande. Kein Wunder, daß sich Eigenart und Eigenleben der einzelnen Volksteile verschieden entwickelten.

Damit ergibt sich für uns allerdings die neue Frage: Können wir denn die Griechen der Urzeit, die noch im Innern des Balkans ihre Viehherden weideten, mit denen der klassischen Epoche als Einheit zusammenfassen? Zweifellos hat doch das hellenische Volkstum durch die Ansiedlung im Süden stärkste Wandlungen erfahren. Schon Klima und Landschaft schufen ganz andere Lebensbedingungen. Vor allem stießen die Einwanderer dort auf die reife, fast überreife Kultur einer anderen, der 'mediterranen' Rasse, deren Einfluß sie sich nicht entziehen konnten. Dank den Ausgrabungen haben wir ja noch heute vor Augen, wie sie zu einer ihnen bisher sicher fremden Wohnweise übergingen und ihre Burgen nach dem Vorbilde der Prachtbauten ausgestalteten, die sie in der neuen Heimat vorfanden, auch wenn sie die weiträumigen, offenen Palastanlagen, wie sie uns Kreta zeigt, ihren eigenen Bedürfnissen und ihren aus dem kälteren Norden mitgebrachten Gewohnheiten anpaßten. Und wenn es in der Odyssee zum vornehmen Lebensstil gehört, daß der auf verstaubter Landstraße gekommene

Fremde zuerst in ein Badezimmer geführt wird, so werden die Griechen wohl, solange sie in den Bergen als Hirten lebten, ihr Bedürfnis nach Reinlichkeit auf etwas einfachere Weise befriedigt haben, und das bedarf kaum der Bestätigung durch die Tatsache, daß das Wort Asaminthos für die Badewanne ungriechisch ist.

Ungriechisch sind aber außer anderen zahlreichen Wörtern vor allem die Namen der meisten Götter. Die Einwanderer brachten ihren eigenen Glauben mit, aber selbstverständlich war es für sie, die Gottheiten des eroberten Landes als dessen Besitzer und Herren anzuerkennen und ihnen zu huldigen. Damit mußten sich aber die ererbten religiösen Vorstellungen weitgehend wandeln. Hiervon wird später genauer zu reden sein.

Dagegen muß schon hier noch ein Punkt hervorgehoben werden. Die Griechen der historischen Zeit sind, wenigstens in den geistig führenden Stämmen, ein ausgesprochenes Seevolk. Wie für den heutigen Neugriechen, so ist schon für sie das Meer das Element, das nicht nur das ganze Wirtschaftsleben bestimmt, sondern auch die gesamte Gedankenwelt mit Vorstellungen, die Sprache mit Wendungen und Bildern durchsetzt, die von der See genommen sind. Aber als sie aus dem Innern des Balkans einwanderten, hatten sie naturgemäß für das 'Meer' überhaupt noch keine Bezeichnung. Als sie an die Küsten gelangten und es bald lernten, auf Schiffen in die dichte Inselwelt des ägäischen Meeres vorzustoßen, bezeichneten sie die dazwischen sich ausdehnende Wasserfläche mit dem Worte Pontos, das von demselben Stamme abgeleitet ist wie das lateinische pons. Sie betrachteten also das Wasser nicht als Scheidewand, sondern als Brücke, als den Steg, der von einer Landmasse zur anderen hinüberführte. Das Meer als selbständiges Element konnten sie nur mit einem von der einheimischen Bevölkerung entlehnten Worte als 'Thalatta' benennen, das wohl ursprünglich das Salzwasser bedeutete. Was dieses Wort später für einen Zauberklang für sie hatte, zeigt der Jubelruf „Thalatta, Thalatta!", in den Xenophon und seine Zehntausend ausbrachen, als sie auf dem Rückzug zuerst wieder das Meer erblickten. Es war für sie die Heimat, in der sie sich gerettet und geborgen fühlten. Aber bis dahin hatte das Volk einen langen geschichtlichen Weg zu durchmessen, und die Umwälzung des gesamten Lebens und Strebens, die dadurch hervorgerufen wurde, können wir uns nicht groß genug vorstellen.

Auch sonst hat das Griechentum noch nach der Einwanderung wirtschaftlich wie geistig stärkste Wandlungen erfahren. Außer den Stammesverschiedenheiten machten sich örtliche und zeitliche Einflüsse der Umwelt geltend. Wie sehr sich die bürgerliche Demokratie des perikleischen Athen von der ritterlichen Gesellschaft Homers oder von der Bauernwelt Hesiods unterschied und welche Kluft vollends von der klassischen Zeit den Hellenismus trennte, das haben die Griechen selbst klar empfunden, und das werden wir auch hier darzustellen haben. Aber in unserer Zeit ist uns wohl der Blick dafür geschärft, daß trotzdem ein Volk seine Erbmasse und seine Eigenart wahrt. Hinter allen Verschiedenheiten steht doch der eine hellenische Mensch, den wir in seinem Wesenskern erfassen wollen, eine Aufgabe, die nicht nur historische Bedeutung hat. Denn nur wenn

wir ihn wirklich verstehen, können wir die Frage beantworten, ob das Hellenentum noch für die Kulturvölker der Gegenwart eine lebendige Bedeutung hat, ob insbesondere die Bestrebungen, die in ihm, sei es ein Vorbild, sei es eine Ergänzung für das eigene Wesen suchen, eine Berechtigung haben.

Methodisch bieten sich für die Darstellung zwei Möglichkeiten. Wir könnten dem Lauf der Geschichte folgen und etwa zuerst den Hellenen der Urzeit, dann den der folgenden Epochen charakterisieren. Aber da würde die Gefahr drohen, daß wir die Einheit des hellenischen Menschen aufspalten und aus den Augen verlieren. Deshalb werden wir besser so vorgehen, daß wir betrachten, wie sich der hellenische Mensch als solcher in seiner Denkweise, in seinem Fühlen und Handeln, in seiner ganzen Lebensführung darstellt, daß wir also grundsätzlich zunächst die Frage aufwerfen, welche Züge zu seinem konstanten Wesen gehören, und erst in zweiter Linie verfolgen, wie sich diese in der Geschichte lebend entwickelt haben. Daß diese einzelnen Wesenszüge in ihrer Gesamtheit eine organische Einheit bilden, wird sich von selbst dabei herausstellen. Auch dieses Verfahren hat allerdings gewisse Nachteile. Wiederholungen werden sich nicht vermeiden lassen, und schwerer wiegt noch, daß wir an die großen Gestalten der Hellenen von verschiedenen Seiten herantreten und sich nur selten Gelegenheit bieten wird, sie als Gesamtpersönlichkeiten zu würdigen. Aber das müssen wir um der Zielsetzung willen in Kauf nehmen, da es uns eben nicht auf einzelne Individualitäten, sondern auf den hellenischen Menschen als solchen ankommt.

Ausgehen wollen wir von der Frage, wieweit überhaupt der hellenische Mensch von vornherein ein sicheres Bewußtsein seiner eigenen Persönlichkeit, ein klares Ichgefühl hat. Wir wollen dann verfolgen, wie dieses Ich sich gegenüber dem Du fühlen lernt, wie es sich zu den übersinnlichen Mächten, zum Schicksal und zur Gottheit, weiter zur menschlichen Gemeinschaft einstellt, in der allein der Einzelne physisch und geistig existieren und sich voll entwickeln kann. Wir werden dann zusehen, wie über dem Lebenswege des Hellenen drei Leitsterne leuchten, das Wahre, das Schöne und das Gute, wie er sich theoretisch seine Umwelt durch Begründung von Wissenschaft und Philosophie unterwirft, wie er sie aus seinem ästhetischen Empfinden heraus künstlerisch gestaltet und wie er praktisch in ihr die Bestimmung, auf die ihn seine Natur hinweist, zu erfüllen sucht. Den Schluß mag die Frage bilden, was dieses Hellenentum für die Menschheit bedeutet, und was es ihr noch heute zu sagen hat.

Erster Teil

Das Ich und das Du

I

Das hellenische Ichgefühl

In der Neuzeit hat Descartes mit seinem Cogito, ergo sum das Ichbewußtsein zum Grundpfeiler für sein philosophisches System gemacht. Da ist das Ich der Träger des Denkens. Aber schon auf der Schwelle des Mittelalters wurde Augustin durch sein persönliches Erleben zur Reflexion über sein Ich gedrängt. „Ich war es, der wollte und nicht wollte und keines von beidem in vollem Sinne"; „ich war es, der dies erkannte, der inwendige Mensch", klagt er in seinen Confessionen, und diese Erfahrung, die er an sich selbst gemacht hat, leitet ihn auch bei seinen theologischen Untersuchungen über die Dreieinigkeit. Sie führt ihn zu einer scharfen Bestimmung des Begriffes der 'Person', die auch in der Gottheit nichts anderes sei als das als Ich existierende Geistwesen, das erkennt, will und liebt und damit alle höheren seelischen Funktionen in sich vereint. Aus Augustins religiösem Ringen ist diese Frage nach dem Ich bei ihm geboren, und den Ausgangspunkt bildet die unselige Zerrissenheit seines Innern, unter der er so lange gelitten hat, die Zwiespältigkeit seines Wollens, die er erst durch die völlige Aufgabe des eigenen Willens zugunsten des von Gott in ihm gewirkten überwindet. Das ist gegenüber der Antike etwas ganz Neues. Die hellenische Philosophie kennt diese durch das religiöse Gefühl bestimmte Zwiespältigkeit des Willens nicht; für sie ist überhaupt, wie wir später sehen werden, der Wille nicht die selbständig das Leben bestimmende Macht, sondern eine an den Intellekt, der das Ziel weist, gebundene Funktion. Das Ich selbst aber ist als einheitlicher Träger des Lebens für das Bewußtsein so unmittelbar gegeben, daß es nicht Gegenstand der Reflexion wird. Man streitet wohl darüber, ob das wahre 'Ich' des Menschen sein Geist oder das Gesamtwesen von Leib und Seele sei. Man stellt in der Seele verschiedene Vermögen, besonders den Intellekt und die unvernünftigen Triebe fest. Aber auch Plato, der zuerst die verschiedenen Seelenschichten scharf scheidet, setzt doch ohne weiteres über diesen eine höhere seelische Einheit voraus, die im irdischen Leben das Wesen des denkenden und handelnden Menschen bildet. In ihr ist sein 'Ich' gegeben; das ist so selbstverständliche Gewißheit, daß ein besonderes Problem nicht empfunden wird.

Treten wir dagegen an Homer heran, so stoßen wir auf eine merkwürdige Erscheinung. Denn er hat eine Menge von Ausdrücken für die einzelnen seelischen Funktionen; aber das Bewußtsein von der Einheitlichkeit des Seelenlebens und des Ich scheint noch zu fehlen. Bei der Beobachtung ihrer seelischen Vorgänge gingen wie die anderen Völker auch die Griechen vom Körper aus. Jede starke Erregung macht sich ja in diesem fühlbar, und auch uns sind Wendungen wie „Mir pocht das Herz vor Erwartung", „mir läuft die Galle über" vertraut. Aber wenn wir die Klage hören: „Meine Ruh ist hin, mein Herz ist schwer", so fühlen wir doch, daß nicht das körperliche Organ vom Kummer bedrückt ist, sondern ein seelischer Vorgang das Herz nur in Mitleidenschaft zieht. Der homerische Mensch kennt diese Scheidung noch nicht. Für ihn ist es das Herz selbst, das Schmerz und Freude, Schrecken und Mitleid empfindet. Die Gefühle sind Funktionen des leiblichen Organs. Aber auch den Ursprung des Denkens sucht er im Körper. Es sind die 'Phrenes', das dem Herzen benachbarte Zwerchfell, das die Hellenen als Träger des Intellekts ansehen. Diese Anschauung ist den Modernen so merkwürdig erschienen, daß man versucht hat, dem Worte bei Homer eine andere Bedeutung unterzulegen; aber das ist unmöglich, und zur Erklärung mögen wir daran denken, daß die Bedeutung des Gehirns als des stofflichen Trägers von Bewußtsein und Denken erst um 500 durch den Arzt Alkmaion auf Grund seiner anatomischen und physiologischen Untersuchungen über die Sinnesorgane festgestellt worden ist, und daß auch dann diese Entdeckung sogar innerhalb der wissenschaftlichen Medizin nur zum Teil durchdrang, während viele Ärzte, aber auch ein Mann wie Aristoteles, zäh an der volkstümlichen Vorstellung festhielten und das Zentrum auch des geistigen Lebens in der Brust, wenn auch nicht mehr im Zwerchfell, so doch im Herzen suchten.

Die Griechen Homers hatten aber doch auch schon ein Bewußtsein davon, daß der Mensch bei seinem Erkennen und Fühlen nicht nur auf die körperlichen Organe angewiesen sei, daß er nicht nur mit seinem leiblichen Auge sinnliche Wahrnehmungen mache, sondern auch rein geistig etwas sehen und erfassen könne; und dieses nicht durch das körperliche Organ vermittelte Schauen und Erkennen, dieses geistige Verstehen, benannten sie mit einem besonderen Worte als *νοεῖν* und führten es auf ein besonderes Organ der Seele, den Nus, zurück, der allmählich zur Bezeichnung des 'Geistes' überhaupt wurde. Wie das intellektuelle, so verselbständigte sich aber auch das emotionale Leben der Seele zu einer besonderen Vorstellung, bei der ebenfalls der Zusammenhang mit dem Körper zurücktrat. Das ist der *θυμός*, ein spezifisch griechischer Begriff, den wir nicht mit einem einzelnen Worte wiedergeben können. Das Wort Thymos bedeutet der Etymologie nach eine 'Wallung', ist aber nicht etwa als bloß physische Wallung des Blutes zu verstehen. Der Thymos ist vielmehr für den Griechen der seelische Bereich, aus dem alle leidenschaftlichen Aufwallungen und Erregungszustände der Seele wie Zorn, Haß und ähnliche Affekte, aber auch Rechtsgefühl und Mut stammen. Er ist der Träger des gesamten emotionalen Seelenlebens und bildet insofern eine Ergänzung zu dem erkennenden Nus.

Der homerische Mensch ist sich also bewußt, daß er denkt und erkennt, strebt und von mannigfachen Gefühlen erregt wird, und benennt die verschiedenen seelischen Funktionen, die er an sich beobachtet, mit besonderen Namen. Natürlich kommen diese Vorgänge sich oft nahe, und die Bezeichnungen können gelegentlich vertauscht oder verbunden werden. Sie erstarren auch zu Formeln wie in der häufigen Paarung: „er empfand das in seinem Zwerchfell und seinem Thymos" (*κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν*). Aber daß das nicht etwa eine sinnlose Verdoppelung des Ausdrucks ist, kann ein Vers aus der schönen Szene lehren, in der Hektor von Andromache Abschied nimmt. Bitter schwer wird es dem Helden, sich von seiner geliebten Frau und von seinem Söhnchen loszureißen; aber er kennt nur einen Leitstern für sein Handeln, die Pflicht gegen das Vaterland, obwohl er die Aussichtslosigkeit des Kampfes einsieht. Denn nur zu genau weiß er *κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν*: „Kommen wird einst der Tag, da die heilige Ilios hinsinkt." Den voraufgehenden Vers übersetzt Rud. Al. Schröder:

„Denn wohl weiß ich gewiß und halts in der innersten Seele."

Aber in Hektors Worten liegt mehr und Tieferes. Der kommende Untergang seiner Vaterstadt steht ihm nicht nur als nüchterne Erkenntnis fest, die sich sein Verstand — *κατὰ φρένα* — auf Grund der militärischen Lage bildet; er ist vielmehr auch etwas, was Hektor gefühlsmäßig — *κατὰ θυμόν* — als die furchtbare Gewißheit empfindet, die schmerzhaft auf ihm lastet, ihn aber nicht niederdrücken noch von seiner Pflicht abziehen darf.

Von seinen einzelnen seelischen Erlebnissen geht also der homerische Mensch aus und prägt dafür eine Fülle von Bezeichnungen. Dagegen hat er die Einheit all dieser Funktionen noch nicht stark genug empfunden, um sie mit einem besonderen Terminus zu bezeichnen. Allerdings hat er das Wort 'Psyche', das wir mit Seele übersetzen. In Wirklichkeit ist aber diese Psyche zunächst der Totengeist. Achilles erscheint im Traum die Psyche des verstorbenen Patroklos. In der Unterweltsschilderung der Odyssee fliegt die Psyche beim Tode wie ein Traumbild davon, um nach der Bestattung im Hades ein dumpfes, bewußtloses Dasein als bloßes Schattenbild, als Eidolon, zu führen. Wenn sie beim Tode den Leib verläßt, muß sie allerdings schon vorher in diesem vorhanden gewesen sein, und sie weilt sogar noch eine Zeitlang in ihm — wie die alten Germanen und die Ägypter hatten auch die homerischen Griechen die Vorstellung vom 'lebenden Leichnam', in dem vitale Funktionen fortwirken, etwa der Bart weiter wächst, bis die Verbrennung den endgültigen Tod herbeiführt —; aber die Psyche des lebenden Menschen wird kaum erwähnt. Das Wort hängt etymologisch wohl mit dem 'Atem' zusammen, der in der heißen Luft des Südens als 'kühler Hauch' (*ψυχρός*) empfunden wird. So konnte schon bei der Ohnmacht und dann namentlich beim Tod beobachtet werden, daß die Psyche den Körper verläßt. Aber das ist dann nur die Trägerin des rein animalischen Lebens, nicht die Seele als Urgrund von Bewußtsein, Fühlen, Wollen und Denken. Die in der Unterwelt weilende Hauchseele muß daher erst Blut trinken, um das volle Bewußtsein wiederzuerlangen. Die Psyche ist auch nicht das Ich des Menschen. Nach den Eingangsworten der Ilias will der Dichter von dem Zorn des Achilles

singen, der viele Psychai der Helden zum Hades sandte, sie selbst aber den Hunden und Vögeln zum Fraße preisgab. Da ist das Ich des Menschen nicht die Psyche, sondern der lebende Leichnam, in dem es zunächst noch fortdauert. Eher konnte der Thymos sich zur Gesamtbezeichnung für alle höheren Seelenvorgänge ausweiten, und da auch er bei Ohnmacht und Tod schwindet, als das Ich des lebenden, fühlenden Menschen angesehen werden; aber auch bei ihm war die spezielle Grundbedeutung zu fühlbar, um wirklich die Einheit der Gesamtseele auf einen klaren Ausdruck zu bringen.

Es fehlte eben Homer nicht nur der Name, sondern auch das Bewußtsein von der Einheit des höheren Seelenlebens. Aber verfehlt war es, wenn Moderne daraufhin von einer Spaltung des Bewußtseins beim homerischen Menschen gesprochen haben. Der Ausdruck wäre ja nur berechtigt, wenn vorher ein einheitliches Bewußtsein vorhanden gewesen wäre. Das war aber nicht der Fall, sondern die Sache liegt so, daß die innere Erfahrung noch nicht dazu gelangt ist, die einzelnen seelischen Funktionen, die der Mensch an sich beobachtet, zu einer Gesamtseele zusammenzufassen. Dazu lag auch keine Nötigung vor; denn für das konkrete Denken der Frühzeit war die Einheit des Seelenlebens in dem denkenden, fühlenden, handelnden Ich gegeben, und dieses war ihm so unmittelbare Gewißheit, daß er weiter keine Bezeichnung brauchte. Dieses Ich steht hinter und über allen einzelnen Seelenregungen. Niemals treten bei Homer wie später bei dem Seelenkünder Euripides der Verstand und der Thymos als Widersacher einander gegenüber, sondern der Mensch spricht als Ich zu seinem Thymos, schilt ihn, ermahnt sein Herz zum Ausharren, erwägt etwas in seinem Geiste. Herz, Zwerchfell. Nus und Thymos sind die Organe, deren sich der Mensch als Subjekt bedient und deren Funktionen er in sich erlebt, freilich mit der plastischen Anschauung des Hellenen, sodaß diese Organe für ihn lebendige Gestalt gewinnen und zum Gegenüber werden, mit dem er sich unterhalten und auseinandersetzen kann. Aber die Einheitlichkeit und Selbständigkeit des denkenden und handelnden Subjekts, des Ich, wird dadurch nicht angetastet.

Dagegen scheint diese allerdings von anderer Seite her gefährdet. Die Ilias beginnt mit dem Streit zwischen Achilles und Agamemnon. Der junge Achilles wird vom Heerkönig schwer gereizt und sagt ihm die Gefolgschaft auf. Da schleudert ihm dieser die schwerste Beleidigung ins Gesicht, die es — wie noch heute für einen Offizier — für einen homerischen Helden geben kann: „Fliehe nur!" und droht, ihm mit Gewalt seine Ehrenbeute, die Brisëis, wegzunehmen. Ein blutiger Austrag des Konfliktes scheint unvermeidlich. Wohl erwägt der Pelide noch, ob er seinen Zorn bändigen soll; schon aber zieht er das Schwert, da fühlt er, wie sich von hinten eine Hand auf seine Locken legt, und als er sich umwendet, erkennt er Pallas Athene, die ihm allein sichtbar erschienen ist und ihn zur Ruhe mahnt, indem sie ihm zugleich für die Zukunft Genugtuung und dreifache Entschädigung verheißt. Achilles aber folgt ihrem Zuspruch und bezwingt seinen Zorn; denn „wer den Göttern gehorcht, den werden sie selber erhören".

Zweifellos ist diese Szene von der plastischen Phantasie des Dichters ge-

staltet; aber er lehnt sich an bestimmte Volksanschauungen an. Das zeigen die Worte, mit denen später der greise Phoinix seinen Zögling Achilles zur Versöhnung mahnt. Da spricht er davon, wie er selbst beinahe im Zorn seinen eigenen Vater erschlagen hätte;

„doch der Unsterblichen einer bezwang mein Zürnen und ließ mich
an das Urteil des Volkes, die Schmach vor den Menschen gedenken,
daß ich im Mund der Achaier ein Vatermörder nicht hieße".

An einer Reihe von Stellen wird in der Ilias erzählt, wie ein Held verschiedene Möglichkeiten erwägt, schließlich aber ein Gott seine Gedanken in bestimmte Bahn lenkt, die zur Entscheidung führt. Etwas Ähnliches liegt aber auch vor, wenn nach dem Zweikampf zwischen Menelaos und Paris in Helena zwar das Gefühl aufsteigt, daß ihr erster Gatte doch ein ganz anderer Mann sei als Paris, sie aber dennoch von Aphrodite trotz ihres Sträubens dem leichtfertigen Troer wieder zugeführt wird, der sich im Bett über seine Niederlage hinwegtröstet. Ein moderner Erzähler würde hier ein psychologisches Gemälde entwerfen, wie beim Anblick des schönen Weiberhelden die Verachtung in sexuelles Verlangen umschlägt, und würde die Gottheit aus dem Spiele lassen. Auch wenn Phoinix durch die Rücksicht auf die öffentliche Meinung vom Vatermord zurückgehalten wird, scheint uns ein Gott entbehrlich; auch Achilles überlegt schon vor Athenas Erscheinen, ob er seinen Zorn bändigen soll, und durch das Eingreifen der Göttin gewinnt nur sein gesunder Sinn die Oberhand. Trotzdem ist für Homer die Gottheit nicht etwa nur poetischer Schmuck. Auch wir sagen wohl bei einer schweren Entscheidung: „Da blitzte mir ein Gedanke auf"; „da kam es über ihn, lockte es ihn unwiderstehlich", und wir haben dann das Gefühl, daß unser spontanes Wollen, unser rationales Denken plötzlich durch eine andre Macht in bestimmte Richtung gelenkt wird. Aber wir suchen diese in den Tiefen des eigenen Innern. Der homerische Mensch steht in solchen Augenblicken unter dem Eindruck, daß eine Gottheit von außen in sein Leben eingreife und sein Denken und Handeln beeinflusse.

Aber bleibt dann noch Raum für die Selbstbestimmung und das Bewußtsein freier Entscheidung des Ich?

Man hat die Folgerung gezogen, der homerische Mensch kenne überhaupt keine freie Willensentscheidung; er führe sie ja selbst auf eine übersinnliche Macht zurück. Aber tatsächlich fühlt sich dieser auch in solchen Augenblicken durchaus nicht als willenloses Werkzeug in der Hand der Götter. Zu Achilles sagt Athena: „Ich kam, dein Ungestüm zu besänftigen, — falls du mir folgen willst", und dazu entschließt er sich selbst, weil es besser sei, der Gottheit zu gehorchen, damit sie dem Menschen ihre Gunst bewahre. Er ist also keine Marionette, sondern folgt Athenas Worten aus freiem Willen und nach eigenem Ermessen. Und so steht es auch sonst. Wenn Phoinix in seiner leidenschaftlichen Wut zur Besinnung kommt, fühlt er die Einwirkung eines Unsterblichen; aber die Scheu vor der Volksmeinung, die den Vatermord verurteilt, bringt er doch aus seinem eigenen Innern mit. Auch wenn sonst bei Überlegungen der Gedankengang eine unerwartete Wendung nimmt, führt die göttliche Eingebung nur zu

dem Entscheid, der dem eigenen Empfinden entspricht. In der Odyssee überlegt Odysseus, ob er die mit den Freiern buhlenden Mägde sofort töten oder die Rache aufschieben solle, bezwingt aber seinen Zorn: „Halte aus, mein Herz! Du hast ja schon Hündischeres ertragen, damals als der Kyklop deine Gefährten fraß." Da ruft sich der Mensch selbst zur Besinnung, ohne daß eine Gottheit einzugreifen braucht. Die Sorge freilich, wie er als Einzelner der Freier Herr werden soll, quält den Helden weiter; aber wenn nun Athena erscheint und ihm ihren Beistand verheißt, so liegt darin nur, daß Odysseus für die Tat, die er als freier Mann gewählt hat, die Zuversicht aus dem Vertrauen auf die göttliche Hilfe schöpft.

Zu den Abgesandten der Griechen spricht Achilles davon, nach Angabe seiner Mutter sei ihm ein zwiefaches Los gefallen, früher Tod mit ewigem Ruhm oder ein langes Leben in der Heimat bis zum Strohtode. Daß er wie Herakles am Scheidewege zwischen beiden Möglichkeiten gewählt habe, wird nirgends berichtet, und im ersten Gesange der Ilias betrachtet er es selbst als gewiß, daß er in der Jugend sterben werde. Das war eben für den Dichter und seine Hörer eine 'historische Tatsache', die auch allein dem Wesen des Helden entsprach. Trotzdem verliert Achilles selbst keinen Augenblick das Gefühl, daß er über seinen Lebensweg selbst zu entscheiden habe. Gerade den Gesandten gegenüber spricht er in seinem Groll den Entschluß aus, auf den Kampf zu verzichten und in die Heimat zurückzukehren; später wählt er den frühen Tod, der ihm gleich nach Hektors Ende bestimmt ist, aber das tut er auch aus freiem Ermessen, weil er sich verpflichtet fühlt, Patroklos zu rächen. Also selbst der Gedanke an die Vorherbestimmung des Geschicks beeinträchtigt das Gefühl der eigenen Entscheidung nicht. Das Problem der Willensfreiheit ist diesen Menschen noch unbekannt.

Die Entscheidung fällt der homerische Held allerdings leichter und schneller als der von des Gedankens Blässe angekränkelte und von verschiedenen Gefühlen hin- und hergerissene Mensch der späteren Zeit. Ungebrochen und ungespalten folgt er der Stimme des eigenen Innern und der Autorität der Standesethik. Oft ist die Entscheidung damit für ihn gegeben, daß es ihm beim Überlegen so 'vorteilhafter erschien'; aber der Adelige weiß auch schon, wo sein wahrer Vorteil liegt. Wohl mag Odysseus, wenn er sich auf dem Schlachtfelde von seinen Gefährten verlassen sieht, einen Augenblick schwanken, ob auch er fliehen soll;

„doch was hat es für Sinn, wenn solches das Herz mir erwäget?
Weiß ich doch ganz genau: vom Schlachtfeld fliehet der Feige;
wer nach dem Ehrenpreis strebt im Kampfe, dem ist es vonnöten,
standzuhalten mit Kraft, er treff' oder werde getroffen".

Der Gedanke an die wahren Lebenswerte und an die Verpflichtung, die sie auferlegen, genügt, um die Anwandlung von Furcht abzuschütteln und allem Schwanken ein Ende zu machen. Der Dichter braucht sich darum auch so wenig wie etwa Herodot in seinen novellistischen Erzählungen mit psychologischen Schilderungen aufzuhalten. Die Besinnung des Helden auf sein eigenes Wesen setzt sich unmittelbar in die Tat um.

Auch die Verantwortung für sein Handeln empfindet der homerische Held. Allerdings wird dieses Bewußtsein durch die religiöse Einstellung abgeschwächt. Der moderne Mensch mag, wenn er einen großen Fehler einsieht, sagen: „Ich muß von Sinnen, muß verblendet gewesen sein, als ich das tat." Bei Homer verdichtet sich auch dieses Gefühl zu der plastischen Vorstellung von dem Eingreifen einer höheren Macht. Nachdem Agamemnon sich zur Versöhnung mit Achilles und zum Entschluß der Wiedergutmachung durchgerungen hat, erklärt er in der Heeresversammlung: „Ich selbst bin ja an dem Zwist nicht schuld gewesen, sondern Zeus, der mir meinen Verstand nahm und die Ate sandte, die mich verblendete, die Ate, die sogar über Zeus selbst Macht gewinnt, vor allem aber mit leisen Sohlen über die Köpfe der Menschen hinschreitet und sie verblendet." Aber im engeren Kreise der Fürsten hat er selbst früher die Sache anders dargestellt: „Da ich verblendet gehandelt habe, meinem verderblichen Sinne folgend"; „ich habe verblendet gehandelt und leugne es nicht", und in der Streitszene selbst hören wir nichts von der Ate und erleben nur die allzumenschliche Leidenschaftlichkeit des egoistischen Heerkönigs, der auf keinen Fall eine Einbuße an Prestige hinnehmen will. Was er später in der Heeresversammlung vom Eingreifen der Ate sagt, ist gewiß nicht bloße Ausrede; aber von der Verantwortung für sein Tun will ihn der Dichter damit nicht entlasten. Agamemnon bleibt trotzdem der frei handelnde Mensch, und ebensowenig will die Odyssee Helena von Schuld freisprechen, auch wenn diese selbst von der Ate redet, die Aphrodite über sie gebracht hat.

Zusammenfassend müssen wir sagen: Der homerische Mensch schreitet von der Beobachtung der einzelnen Seelenfunktionen noch nicht zur Vorstellung einer Gesamtseele fort, die das ganze höhere geistige Leben umfaßt. Aber die Einheit des Denkens und Fühlens ist für ihn in seinem Ich gegeben, das ihm als das Subjekt aller Lebensäußerungen unmittelbar gewiß ist. Diese Einheit wird für sein Gefühl auch nicht dadurch angetastet, daß er in entscheidenden Augenblicken Eingebungen seitens einer Gottheit zu erfahren glaubt. Auch das Gefühl der Selbstbestimmung und des freien Handelns wird durch diesen Glauben keineswegs beeinträchtigt. Das Problem der Willensfreiheit kennt er noch nicht. Gerade auch gegenüber äußeren Anregungen bleibt sein Grundgefühl, daß er von sich aus sein Leben gestalten kann und muß.

In der Folgezeit hat sich diese Haltung in einer Hinsicht grundlegend gewandelt. Während Homer unter der Psyche im wesentlichen nur den Totengeist, das in der Unterwelt ohne volles Bewußtsein dahindämmernde Schattenbild, versteht und einen einheitlichen Träger der höheren seelischen Vorgänge überhaupt noch nicht kennt, gewinnt die Psyche sehr bald eine völlig andere Bedeutung. Platos ganze Weltanschauung ist von der Überzeugung getragen, daß Seele und Leib verschiedenen Wesens und Ursprungs sind und daß die Seele, die Psyche, nicht nur die Trägerin des Lebens, sondern auch aller geistigen Funktionen ist. Sie stammt für ihn aus anderen Regionen, aus dem Reich des Immateriellen, verbindet sich mit dem Leibe, verleiht ihm Bewegung und Leben, verläßt ihn aber im Tode wieder, um unabhängig von ihm ihr eigenes Dasein fortzusetzen.

Sie ist ihrem Wesen nach reiner Geist und das wahre Ich des Menschen. Wie sich dieser Glaube aus der Vorstellung entwickelt haben sollte, daß die Psyche ein bewußtloses Schattenbild sei und im lebenden Menschen nur vitale Funktionen habe, ist schwer abzusehen. Nun beruft sich Plato selbst an der Stelle, wo er ihn zuerst vorträgt (Menon 81), auf weise Priester und Priesterinnen, und offenbar hängt die Lehre wirklich mit dem religiösen Glauben an eine leibfreie Fortexistenz der Seele nach dem Tode und an ihre ewige Bestimmung zusammen. Wie wir später sehen werden, denkt Plato an die orphische Religion, die sich im siebenten Jahrhundert in Hellas ausbreitete und bei den Pythagoreern philosophische Gestalt annahm. Die orphische Religion selbst aber ist nach der eigenen Meinung der Griechen vom thrakischen Kulturkreis her beeinflußt. Dort werden wir also auch die letzten Wurzeln der neuen Anschauung von der Psyche zu suchen haben. Jedenfalls ist sie von der althellenischen Vorstellung, wie sie uns bei Homer entgegentritt, grundverschieden, ebenso wie die religiösen Ideen, mit denen sie innerlich zusammenhängt. Sie bedeutete für die Griechen nicht nur eine Umwälzung in der Psychologie, sondern in der Gesamtauffassung des Menschen, hat sich aber überraschend schnell durchgesetzt. Schon lange vor Plato ist die Anschauung, daß die Seele ein selbständiges Sein neben dem Körper habe, Allgemeingut der Griechen geworden. „Ihre Seelen hat der Äther aufgenommen, ihre Leiber die Erde" heißt es in dem Grabepigramm, das der athenische Staat den 432 bei Poteidaia Gefallenen widmete. Sokrates' Ermahnungen gipfelten in dem Satze, daß die Sorge für die Seele wichtiger sei als die für den Leib, und dieser Gedanke war ihm so selbstverständlich, daß er gar kein Bedürfnis empfand, über das Wesen der Seele nachzugrübeln. Für die späteren Griechen war der Gegensatz von Leib und Seele vollends Erfahrungstatsache, wenn sie darüber auch nie die Einheit, die über beiden steht, aus den Augen verloren, sondern in dem Menschen ein Gesamtwesen sahen, zu dem der Körper ebenso gehört wie der Geist, der freilich den Vorrang und die Leitung haben muß.

Unverändert blieb dagegen allezeit bei den Hellenen der Drang nach Freiheit und Selbstbestimmung, ebenso wie das Gefühl, daß der Mensch selbst als Ich über seine Lebensführung zu entscheiden habe, ein Gefühl, das sich auch durch den Glauben an göttliche Eingebung und durch die Erfahrung, daß unser äußeres Geschick nicht nur von unserem Willen abhängt, nicht beirren ließ. Dieser Glaube, daß der Mensch in seinem Innersten frei ist, bildet den Grundzug des hellenischen Wesens. Auf ihm beruht das Ichgefühl, das schon den homerischen Menschen leitete und auch den späteren Hellenen kennzeichnet; und dieses regte sich nur um so stärker, wenn ihm ein Du gegenübertrat, mit dem der Mensch sich auseinanderzusetzen hatte, mochte dies eine Schicksalsmacht oder die Gottheit oder die menschliche Gemeinschaft sein, deren Glied er war. Immer sucht und versteht der Hellene, sich als Ich durchzusetzen und sich in seinem Wesen zu behaupten. Dasselbe Ichgefühl bewährt er aber auch bei den Aufgaben, vor die ihn das Leben stellt. Auch seine Umwelt weiß er aus seinem eigenen Wesen heraus theoretisch wie praktisch zu meistern und sich ihr gegenüber seine Selbstbestimmung und Unabhängigkeit zu wahren.

II

Der Mensch und das Schicksal

In der letzten Schlacht der Ilias droht Achilles von den Fluten des Flußgottes Skamander überwältigt zu werden. Da wendet er sich mit der vorwurfsvollen Klage an Zeus, seine göttliche Mutter habe ihm doch ein ruhmvolles Ende in Aussicht gestellt;

„nun aber wars mir bestimmt, elendem Tod zu erliegen",

wie ein Hütejunge, der vom Gießbach hinweggeschwemmt wird. Dieselbe Klage drängt sich Odysseus auf, als sich der gewaltige Sturm erhebt, der sein schwaches Floß zerschmettert, und noch ein drittes Mal kehrt derselbe Vers in der Odyssee mit Beziehung auf Agamemnons jämmerliches Ende wieder. Vorher ist der Held selbstgewiß und unbekümmert seinen Lebensweg gegangen. Es war ihm selbstverständlich, daß er diesen nach seinem eigenen Willen bis zum ruhmvollen Ende durchführen werde. Jetzt kommt auf einmal alles ganz anders, als er es sich gedacht und gewünscht hatte. Eine fremde Macht greift in sein Leben ein, und da überkommt ihn das Gefühl, daß das kein zufälliges Einzelerlebnis ist, daß er vielmehr schon vorher nicht allein über sein Leben zu verfügen hatte, sondern eine höhere Macht über ihm waltet, die schon längst für ihn nicht nur den Tod überhaupt — der trifft alle Menschen gleichermaßen —, sondern eben dieses elende Ende vorherbestimmt hatte.

Das griechische Wort „es war bestimmt", *εἵμαρτο*, bedeutet eigentlich 'zugeteilt'. Es stammt von einer alten Wurzel smer, und gleichbedeutend kann dafür die substantivische Wendung „es ist mein Teil, meine Moira" eintreten. Moira ist der Bruchteil, die Portion, der Anteil, den man an Beute oder Mahlzeit erhält. Das Wort setzt also ein Ganzes voraus, und die Wendung „es ward mein Teil" weist auf einen großen Zusammenhang des Geschehens hin, von dem ein Teil auf den einzelnen Menschen entfällt. Aber nur dieser Teil interessiert ihn, nicht das Ganze. Der Grieche erwartet freilich nicht bloß bei der Verteilung von Beute und Speisen eine feste Ordnung, und 'entsprechend seiner Moira, seinem Anteil etwas empfangen', 'seiner Moira gemäß reden und handeln' ist für Homer gleichbedeutend mit 'ordnungsgemäß, gebührend beteiligt werden und verfahren'. So schwebt vor, daß der Zusammenhang des Geschehens ein wohlgeordneter ist; aber weitere Gedanken macht sich darüber der Mensch nicht; er stellt nur fest, daß ihn aus diesem Zusammenhang ohne eigenes Zutun etwas trifft. Auch die Frage nach dem Urheber dieses Geschehens

kommt für ihn erst in zweiter Linie. Das Wesentliche ist nur, daß ihm etwas 'zustößt'. Am wenigsten konnte ihrem Wesen nach die Moira selbst als handelndes Subjekt vorgestellt werden. Sie war ja nur der Anteil, der auf den Menschen entfällt, und konnte so wenig wie bei der Mahlzeit mit dem Verteilenden gleichgesetzt werden. Nachträglich mochte sich dann freilich dem Menschen unwillkürlich die Frage aufdrängen, wer denn gegen sein Erwarten seinen Willen durchkreuzt habe. Wenn in der Rennbahn von Olympia der Fahrer den Sieg schon in der Hand zu haben glaubte, aber plötzlich die Pferde scheuten und ihn vom Wagen herabschleuderten, so mußte das ein über dem Menschen stehendes Wesen, ein böser Geist, bewirkt haben, ein 'Pferdeschreck', ein 'Taraxippos'. Dieser wurde dort als Heros verehrt, als einer von den gewaltigen Männern der Vorzeit, die nach einem aus vorhomerischer Zeit stammenden Glauben im Gegensatz zu der großen Menge in ihren Grabstätten fortlebten, Segen spendeten, aber in ihrem Zorn auch Unheil brachten. Sonst sprach man meist von einem 'Daimon', einem übermenschlichen Geiste, der eingegriffen habe. Das Wort bedeutet aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich den 'Zuteiler', bildet also ein persönliches Gegenstück zu Moira, wenn auch beide Begriffe nicht zusammen verwendet werden. Wenn Teukros seinen untadeligen Bogen spannt, um auf Hektor zu schießen, und plötzlich die starke, erst am Morgen eingezogene Sehne reißt, so muß ein Dämon daran schuld sein. Ein Dämon muß es sein, der in der Wildnis den Löwen in den Weg führt, der Sturm sendet, Träume schickt, aber auch den Schlachtplan entwirft und Penelope den klugen 'Einfall' gibt, durch eine List die Freier zu täuschen. Ein Dämon berückt den Sinn des Menschen, sodaß andre ihn mit 'Dämonischer, Wunderlicher!' anreden, und so oft ist das der Fall, daß das Wort allmählich nicht mehr zu bedeuten brauchte als unser „Menschenskind!". Aber wenn Pindar in einem Hymnos das ruhmvolle Athen feiert, das sich im Kampfe gegen Xerxes als die feste Burg von Hellas erwiesen und 'Übermenschliches' geleistet hat, so grüßt er es auch: „Du dämonische Stadt!" Unendlich mannigfach sind die Wirkungen der Dämonen. Aber gerade darum bleiben sie zunächst so unbestimmt wie die Moira. Es gibt soviele übermenschliche Geister. Wie soll der Mensch wissen, welcher gerade eingegriffen hat? Nur daß es geschehen ist, erlebt er deutlich. Die Person des Dämons interessiert ihn kaum.

Die Vorstellungen vom Dämon und von der Moira stammten aus derselben Gefühlswelt und konnten sich leicht vermischen. Wie die erregte Phantasie auf dem Schlachtfelde einen Todesdämon sah, der den sterbenden Krieger packte und davontrug, so sprachen die Dichter auch von der starken Moira, die den Menschen ereilte, faßte und gewaltsam wegschleppte. Damit wurde auf den 'Anteil' übertragen, was im eigentlichen Sinne nur dem 'Zuteiler' zukam; die Moira wurde selbst zu einer Art von Dämon. Immerhin war das Gefühl für die Urbedeutung des Wortes noch so lebendig, daß die Entwicklung, die sich hier anbahnte, nicht über Ansätze hinauskam. Zur vollen Geltung einer lebensvollen, plastisch geschauten Persönlichkeit ist die Moira in der homerischen Welt nicht gelangt.

Noch mehr widersprach es dem ursprünglichen Sinn des Wortes, wenn der hellenische Trieb zur Verallgemeinerung dazu führte, daß man den Namen für den Anteil, der den Einzelnen trifft, auf das Ganze übertrug und den großen Zusammenhang des Geschehens als Moira bezeichnete. Sie wurde auf diese Weise zu dem alles beherrschenden Schicksal; aber auch da wurde sie im allgemeinen für den religiösen Glauben nicht zur echten, lebendig wirkenden Persönlichkeit, sondern zu der festen Ordnung, die das gesamte Geschehen beherrschte und damit auch das Los des Einzelnen festlegte.

Auf eine ganz andere religiöse Ebene führt der Glaube an die Götter. Was der Name Theos bedeutet, darüber ist im Altertum wie in der Neuzeit viel gestritten worden, aber ein sicheres Ergebnis ist nicht erzielt. Jedenfalls ist der Gott vom Dämon geschieden. Dieser hat keine Individualität, und die Bezeichnung kommt bei Homer nur in der Einzahl vor, eine Femininbildung gibt es nicht. Die Götter dagegen sind Persönlichkeiten, die eine ausgeprägte Eigenart, einen festen Namen haben; es gibt männliche und weibliche Gottheiten; man kennt sie. Oft steht der Mensch zu einem einzelnen Gotte in besonderem Vertrauensverhältnis. Der hat ihm geholfen und soll wieder helfen. Darum betet man zum Gotte und opfert ihm, während der Dämon als solcher keinen Kult hat. Und wie es sinnlos wäre, zur unabänderlichen Moira um Hilfe zu beten, so wendet man sich auch nicht flehend an den unbestimmten Dämon, dessen Einwirkung man in einem einzelnen Augenblick erfährt.

Auch die Götter teilen allerdings dem Menschen Gaben zu und werden darum in der Ilias — die Odyssee vermeidet das — auch Daimon genannt. Namentlich der Allherr Zeus verwahrt zwei Fässer, in denen sich die Güter und die Übel befinden, und weist aus diesen den Menschen ihr Geschick zu. Auf ihn läßt sich darum auch das persönliche Einzelgeschick zurückführen. Aber dann ist der Blickpunkt anders als bei der Vorstellung von der Moira. Während bei dieser einfach vom Menschen aus die Tatsache festgestellt wird, daß ihm etwas zustößt, wird hier nach dem Urheber gefragt, der das Geschick verhängt, und mehr oder minder spielt der Wunsch mit, auf diesen Urheber einzuwirken, Gutes zu erlangen, Übles abzuwenden.

Schicksalserfahrung und Götterglaube sind zwei verschiedene Konzeptionen, die sich im einzelnen überschneiden und durchkreuzen. Gerade darum konnten Versuche nicht ausbleiben, einen Ausgleich zu schaffen. „Zeus und Moira und die im Dunklen wandelnde Erinys haben mich verblendet" sagt Agamemnon, und so wurde auch sonst Moira neben die Götter gestellt, wenn sie auch, wie gesagt, nicht wie diese als fest umrissene Persönlichkeit geschaut wurde. Andrerseits führte die Frage, wie sich die Befugnis der Götter zur Macht der Moira verhalte, unbewußt zu verschiedenen Antworten. Wir hören nicht selten von der 'Moira der Götter', dem von den Göttern verhängten Anteil. Daneben erscheinen aber die Götter selbst als an die Moira gebunden. Als Zeus sieht, wie der rasende Achilles Hektor verfolgt, erfaßt ihn Mitleid mit dem frommen, ihm lieben Troer, der ihm soviele Opfer dargebracht hat, aber retten kann er ihn nicht. Denn als er die goldene Waage ergreift und die Schicksalslose der beiden

Kämpfer hinauflegt, da senkt sich das Hektors schwer zum Hades hinab, und Zeus muß sich beugen. Auch Apollo verläßt jetzt den Helden, dem er bisher zur Seite stand.

Auch moderne Forscher haben versucht, beide Vorstellungen in enge Verbindung und Einklang zu bringen. Walter F. Otto wollte zeigen, die Götter seien die positiv lebenfördernden Mächte, die Moira stelle die negative Seite, das Nein dar. Aber diese Scheidung läßt sich nicht durchführen. Zeus gibt das Gute wie das Schlechte, und Phoibos Apollo und seine Schwester Artemis entsenden auch die Pfeile, die das Leben vernichten. Andrerseits hören wir über Aeneas ausdrücklich, es sei ihm vom Schicksal bestimmt, dem Tode zu entgehen, und mehrfach wird von Odysseus gesagt, vom Geschick sei ihm die Heimkehr beschieden. Agamemnon heißt der glückselige, der nach dem Willen der Moira so geboren wurde, daß ihm der Dämon hold ist. Nur soviel ist an Ottos Anschauung richtig, daß der Mensch sein vorbestimmtes 'Schicksal' am ehesten empfindet, wenn ihm etwas gegen sein eigenes Wünschen zustößt, wenn sein Leben ein unerwartetes Ende zu nehmen droht. An sich gewährt die Moira als die Ordnung, die das gesamte Leben regelt, ebenso wie die Götter das Gute wie das Schlechte.

Es liegt nahe, das Nebeneinander der zwei religiösen Vorstellungen aus verschiedenen völkischen Einflüssen abzuleiten. Sicher war der Glaube an das Schicksal ebenso wie der an die Götter schon lange vor Homer ausgebildet. Das Wort *εἵμαρτο* 'es war bestimmt' ist eine uralte erstarrte Form eines sonst fast verschollenen Verbums. Selbst die Schicksalswaage war Homers Hörern so vertraut, daß von dem fliehenden Hektor gesagt werden kann: „Er erkannte Zeus' heilige Waage." Mit Recht hat wohl auch Nilsson ein kyprisches Vasenbild der mykenischen Periode, auf dem ein Mann mit einer Waage vor zwei ausfahrenden Kriegern steht, auf die Schicksalswaage gedeutet. Aber daraus dürfen wir nicht folgern, daß die Hellenen den Schicksalsglauben von der ansässigen Urbevölkerung übernommen haben. Denn wie Zeus eine indogermanische Gestalt ist, so treffen wir den Schicksalsglauben auch auf germanischem Boden, und auch hier ist er mit dem an die Götter nicht ausgeglichen.

Den Terminus 'Schicksal' hat die deutsche Sprache freilich erst spät gebildet, aber sie hatte damals längst eine Reihe von Wörtern, die eine einmal 'geschaffene, festgelegte' Ordnung, ein gesetzmäßiges 'Werden' bezeichneten, und namentlich das Wort 'Metod, Metôdu' scheint genau dem griechischen 'Zumessen, Zumesser' zu entsprechen. Bei unseren Vorfahren treffen wir auch die Nornen, die dem Menschen von seiner Geburt an sein Schicksal zuspinnen oder zuweben. Auch diese Vorstellung von den spinnenden Schicksalsgöttinnen taucht wenigstens einmal in der Odyssee auf, und ebenso geht die später verbreitete Dreizahl der Moiren gewiß schon auf die vorhomerische Zeit zurück, wenn sie auch in die Gedankenwelt des Epos keinen Eingang fand.

Der altgermanische und der althellenische Schicksalsglaube weisen viele gemeinsame Züge, aber auch Verschiedenheiten auf. Urerlebnis ist für beide Völker die Unentrinnbarkeit des Todes, der durch unverbrüchliche Ordnung für alles

Geborene festgelegt ist. Dabei ist aber der Blick des Hellenen auf das persönliche Geschick des Einzelmenschen gerichtet, während bei den Germanen das Ganze in den Vordergrund tritt, der Gedanke an die Ragnarök, das Götterschicksal und den Untergang, der dieser ganzen Welt ein Ende machen wird, damit eine neue entstehen kann. Während die Griechen, die überall nach klarer Einteilung und festen Umrissen streben, einen scharfen Trennungsstrich zwischen Menschen und Göttern zogen und den Unterschied darin sahen, daß die Götter als Idealgestalten unsterblich sind und keine Sorgen kennen, sind bei den Germanen auch diese dem Tode verfallen, und die Sorge vor dem drohenden Schicksal quält Odin so, daß er das eine Auge hingibt, um Gewißheit über dieses zu erlangen. Für die Germanen ist es selbstverständlich, daß auch die Götter unter dem Schicksal stehen.

Im Hinblick auf den Menschen sind beide Völker einig, daß 'nicht man dem Schicksal widerstehen kann'. Aber beide ziehen daraus keine fatalistischen Folgerungen, noch geht ihnen das Gefühl des freien Handelns verloren. Der Held legt nicht etwa seine Hände in den Schoß und wartet ab, was ihm das Schicksal bringen wird. Er weiß ja auch nur soviel, daß jeder sterben muß, nicht aber, wann und wie ihn das Los treffen wird, und sein Lebenswille ist so stark, daß er im Kampfe alles tut, damit nicht ihn, sondern den Feind der Tod ereilt. Odysseus bietet alle Kräfte des Körpers wie des Geistes auf, um der Vernichtung, die ihm vom Gotte Poseidon droht, zu entgehen.

Beide Völker wissen freilich auch, daß das Leben nicht der Güter höchstes ist. Über ihm steht für den Germanen die Ehre, für den Hellenen der innere Wert, das Urteil der Mitmenschen und die Hoffnung auf den unsterblichen Ruhm, die ihm verbieten, etwa durch feige Flucht das Leben zu retten.

Das ist allerdings nicht die Haltung des Durchschnittsmenschen, wohl aber die des Helden. Ihm kann darum das Schicksal nichts anhaben. Beim Germanen wird dieses Gefühl sogar so mächtig, daß er das Geschick von sich aus herausfordert, weil sich gerade im Untergang der physischen Existenz die Größe des Helden vollendet. Für ihn fällt darum das Schicksal, das ihm Schweres zuweist, mit seinem eigenen Willen zusammen, und er faßt seinen Heroismus nicht als Kampf mit dem Schicksal auf, sondern als einen Einklang, in dem er das äußere Geschehen in seinen Willen aufnimmt.

Wir werden später genauer sehen, daß auch den Hellenen diese Haltung nicht fremd ist. Auch bei Achilles fällt sein eigenes Wollen mit dem Schicksal zusammen. Nach seinem Wesen kann er garnichts anderes wählen als den frühen ruhmvollen Tod, und damit bestimmt er selbst sein Geschick. Im ganzen zeigen aber die Hellenen einen stärkeren Hang zum Leben. Ein germanisches Lied des zwölften Jahrhunderts, die Krakumal, schließt: „Die Hoffnung auf Leben schwindet, — lachend will ich sterben", und schon in der Edda rühmt das Innsteinlied von einem Helden: „Das soll im Volke Sage künden, daß lachend Half aus dem Leben schied." Dagegen wird es bei Sophokles selbst einem Aias bitter schwer, die schöne Welt zu verlassen. Vor allem ist es das Grundgefühl des Hellenen, daß er ganz nach eigenem Ermessen sein Geschick gestalten

will, und das ist so stark, daß er das Schicksal doch als Du, als feindliches Gegenüber empfindet, als eine Schranke, gegen die er anrennt.

Dieser unbändige Drang nach freier Selbstbestimmung treibt den homerischen Menschen nicht nur dazu, wie der Germane aufs äußerste um sein Leben zu kämpfen; er hat auch dazu geführt, die Vorstellung vom unverbrüchlichen Schicksal zu lockern. Eine Erweichung liegt schon vor, wenn mehrfach die Moira an eine Bedingung geknüpft wird: „Falls Odysseus Scheria erreicht, ist sein Geschick, dem Tode zu entrinnen." „Trojas Teil war es, unterzugehen, wenn das hölzerne Pferd in die Stadt aufgenommen würde." Es ist also die eigene Torheit der Troer, durch die sie ihren Untergang verschuldet haben. Wichtiger ist aber ein anderes: Hektor tröstet allerdings Andromache beim Abschied mit dem allgemeinen Glauben:

„Über das Schicksal hinaus entsendet mich keiner zum Hades;
aber dem Schicksal selbst kann keiner der Menschen entrinnen."

Sonst wird aber doch ganz fest damit gerechnet, daß der Mensch auch über das Geschick hinaus handeln und sein Leben bestimmen kann. Wenig beweisen freilich die Stellen, nach denen ein Ereignis 'über das Schicksal hinaus' eingetreten wäre, wenn nicht ein Gott eingegriffen hätte. Aber Poseidon warnt auch Aeneas vor dem Kampfe mit Achilles, damit er nicht über das Geschick hinaus den Tod finde; Zeus und Apollo fürchten, die Griechen könnten schon jetzt über das Schicksal hinaus Ilios erstürmen, und einmal wird positiv festgestellt, daß die Achaier über das Geschick hinaus im Vorteil waren. Solche Wendungen dürfen wir auch nicht etwa dahin abschwächen, mit Moira sei nur 'die herkömmliche Ordnung' gemeint. Nein, Hektor sieht in ihr, wie er ausdrücklich ausspricht, das unentrinnbare Geschick. Aber eben gegen diese Vorstellung bäumt sich der hellenische Selbstbestimmungswille auf, und wie die ganze Anschauung in den Tiefen des hellenischen Empfindens wurzelt, und wie sie die ganze Lebensauffassung durchdringt, kann uns die Rede des Zeus am Anfang der Odyssee lehren, die gerade darum programmatische Bedeutung hat, weil sie durch den Zusammenhang der Erzählung nicht erfordert ist:

„Schändlich, wie auf uns Götter die Schuld abwälzen die Menschen:
Jegliches Unheil stamme von uns! Dabei schaffen sie selber
über das Schicksal hinaus durch eigene Torheit sich Leiden.
So nahm über das Schicksal hinaus Aigisth sich zum Weibe
des Atreiden Gemahl und schlug ihn, als er nach Haus kam;
wußte dabei, daß er Schlimmes sich schuf: wir hatten ihm zeitig
den Hermeias geschickt, den spähenden Argeiphontes,
nicht zu morden den Mann und nicht zu freien die Gattin;
denn aus Orest werde Rache dem Sohne des Atreus erstehen,
wenn er zum Manne gereift und nach der Heimat verlange."

Klipp und klar wird hier ausgesprochen, daß der Mensch auch über das Geschick hinaus sich Leiden zuziehen, also selbst sein Leben bestimmen kann. Denn was auf Aigisths Frevel folgt, ist die zwangsläufige Folge seines Tuns. Wie für Odysseus das Erreichen von Scheria die Bedingung für seine Heimkehr ist, so

ist hier menschliches Tun Voraussetzung und Vorbedingung für Aigisths weiteres Geschick; er selbst schafft sich seine Moira. Wie dieser Gedanke die Griechen beherrscht, werden wir noch zu verfolgen haben. Zeus spricht das aus, um die Götter von der Verantwortung zu entlasten; aber im selben Maße wächst die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen, und das Ganze zeigt, wie das Selbständigkeitsgefühl des Hellenen, sein Streben nach freier Aktivität sich sogar dagegen sträubt, die gesetzmäßige Ordnung des Geschehens durch das Schicksal, die er grundsätzlich nicht leugnen kann, als unüberschreitbare Schranke anzuerkennen.

Schon bei Homer wird, wie wir sahen, die Moira gelegentlich der Götterwelt zugeordnet, und im Volksglauben lebte auch die indogermanische Vorstellung von den Schicksalsgöttinnen fort, die den Lebensfaden spinnen. Aber auf diese wird nur an einer Stelle der Odyssee hingedeutet, und ebenso kommt im Epos nur ein einziges Mal der Plural Moirai vor. Dagegen machte sich in der nachhomerischen Zeit die Tendenz geltend, die Moira wirklich als göttliche Person und als lebendig wirkende Macht aufzufassen; und wie die Musen und Chariten bald als eine Person, bald als Verein angerufen wurden, konnte nun die uralte Vorstellung von den drei Schicksalsgöttinnen zu neuem Leben erwachen. Doch zeigen die künstlich erfundenen Namen Klotho, Lachesis und Atropos ebenso wie die Verteilung der Rollen, die man für die einzelnen Gestalten der heiligen Dreizahl vornahm, deutlich, daß dabei schon theologische Spekulation tätig war. Und zu einem wirklichen, aus lebendigem Volksglauben stammenden Kult hat es die eine Moira ebenso wie der Dreiverein auch jetzt nur an ganz wenigen Orten gebracht. Auch die Kunst hat sie recht selten dargestellt. Erst als die Römer die Moiren, die ihrer unplastischen Denkweise entsprachen, als Parzen — oder auch als Fata — übernahmen, fanden ihre Gestalten besonders auf den Sarkophagen ihren Platz. Immerhin leben die alten Moiren noch als Miren im neugriechischen Volksglauben weiter, und wie in der hellenischen Urzeit ist es noch heute besonders der Einzelne, der ihre Einwirkung in seinem Leben, bei Geburt, Hochzeit und Tod verspürt.

Die alten Hellenen selbst sind aus ihrem Streben nach Verallgemeinerung sehr früh dazu gelangt, das Schicksal nicht bloß vom Standpunkt des Einzelmenschen zu betrachten, und haben den persönlichen 'Anteil' zu dem großen Zusammenhang erweitert, dem Ganzen, aus dem er stammte. Wesentlicher als der Kausalnexus war ihnen dabei die sinnvolle Gesetzmäßigkeit des Geschehens, die alles bis ins kleinste regelte. Schon der Dichter Alkaios weiß, daß wider die von Zeus verhängte Moira kein Haar vom Haupte fällt, und folgerichtig wurde dann diese Anschauung durch das rationale Denken der ionischen Philosophen entwickelt und durchgeführt, das in den Naturvorgängen, aber auch im gesamten Leben diese strenge Gesetzmäßigkeit feststellte. Während bei Homer Athena die Nacht verlängert, um Odysseus und Penelope die Wiedervereinigung genießen zu lassen, erklärt Heraklit: „Helios wird seine Maße nicht überschreiten; sonst werden ihn die Erinyen, der Dike Helferinnen, zu finden wissen." Parmenides nennt statt der Erinyen die Moira, die das Sein in feste Bande schlägt,

aber neben ihr gleichfalls die ordnende Dike, und schon Anaximander erkannte deren Wirken darin, daß nach festem Gesetz das Vergehen als Vergeltung auf das Werden folgt, weil dieses selbst sich auf Kosten anderer Individuen vollzieht. Da schwingen wie bei dem Begriff der Moira religiöse Motive mit. Aber den Grundton bildet doch die wissenschaftliche Erkenntnis von der Gesetzmäßigkeit der kosmischen Vorgänge, und bei den Atomisten Leukipp und Demokrit gelangt das unverbrüchliche mechanische Naturgesetz, die Ananke, zur Alleinherrschaft. Ob sie selbst dieses, wie die späteren Berichte in ihrer Terminologie überliefern, auch schon mit dem vom selben Stamme wie Moira abgeleiteten Worte Heimarmene bezeichnet haben, ist fraglich. Die Verwandtschaft mit dem alten Begriff der Moira ist unverkennbar, aber an die Stelle gefühlsmäßigen Glaubens hat sich das rationale Erkennen gesetzt.

Die religiös gestimmten Kreise hielten natürlich ihren Glauben an die Moira fest. Je mehr aber auch sie unter dieser die allumfassende, gesetzmäßige Ordnung des Geschehens zu verstehen lernten, desto stärker mußte sich das Bedürfnis regen, ihr Verhältnis zu den Göttern, namentlich zu Zeus, zu klären. Ursprünglich hatten diese ohne feste Beziehung nebeneinander gestanden; jetzt wurde ihr Verhältnis zueinander, die Frage der Über- und Unterordnung, zum Problem. In der Theogonie Hesiods, der ebenso systematisierender Theologe wie Dichter war, kommen zwei ganz verschiedene Auffassungen zu Wort. Zuerst erscheinen (V. 217ff.) die Moiren als Schwestern der Keren, der Todesdämonen, als Töchter der Nacht. Aber das ist wohl eine Eindichtung. Zu Hesiods eigener Grundanschauung stimmt nur die zweite Stelle (904ff.), an der die drei Moiren Klotho, Lachesis und Atropos neben den Horen Eunomia, Dike und Eirene als Töchter des Zeus eingeführt werden und Themis ihre Mutter ist, die Göttin, die alle uralten Satzungen begründet hat. Die Moiren bringen den Menschen Gutes und Übles; aber das ist ein Ehrenrecht, das ihnen Zeus verliehen hat. Zeus ist für Hesiod der Allherr und der Garant der heutigen Weltordnung, die alten Moiren sind zu seinen Helferinnen und Organen geworden.

Hesiods Landsmann Pindar betrachtet es als selbstverständlich, daß die gesetzliche Ordnung alles Geschehens von Zeus stammt, aber sein frommer Sinn empfindet keinerlei Spannung zwischen Zeus und der Moira, da diese keine selbständige Macht neben dem höchsten Gotte ist.

Dagegen erkennt Aischylos sehr wohl, daß hier ein Problem vorliegt. Auch für ihn ist Zeus der Allherr; aber zugleich ist er von der Überzeugung durchdrungen, daß die von Zeus geschaffene Weltordnung nur die zielbewußte und vollkommene Verwirklichung einer schon vorhandenen und mit der Welt selbst gegebenen Ordnung war. Im Prometheus entspinnt sich zwischen dem Titanen und dem Okeanidenchor ein Zwiegespräch über die Ananke, die im Weltgeschehen waltet:

Ch. Wer führt denn nun das Steuer der Notwendigkeit?
Pr. Der Moiren drei und rächend die Erinyen.
Ch. Die sind es also, die noch stärker sind als Zeus?
Pr. Auch er kann seinem Schicksalslose nicht entfliehn.

Das ist gewiß nicht so zu verstehen, daß Zeus diese weiblichen Gottheiten als Vorgesetzte über sich hat. Aber auch der Herr der Welt, der Lenker der Menschengeschicke, ist an eine ewige Ordnung gebunden, der er sich aus eigenem Entschluß fügt. In den Hiketiden ist es Zeus, der 'nach altersgrauem Gesetz' das Menschenschicksal lenkt, während die Orestie damit schließt, daß sich ebenso wie die Rachegöttinnen der Urzeit auch die Moiren selbst, die allerheiligsten Göttinnen, segenspendend in die heutige Weltordnung eingliedern.

Unmittelbar im Anschluß an Homer hat Aischylos seine 'Seelenwägung' geschaffen, die Psychostasie, in der er vor dem Kampfe zwischen Memnon und Achilles Zeus selbst einführte, wie er die Schicksalswaage entscheiden läßt, nicht die Bitten der göttlichen Heldenmütter Eos und Thetis. Der Inhalt ist leider sonst unbekannt; aber gewiß war es nicht so, daß Zeus sich mechanisch einer blinden Notwendigkeit beugte, sondern diese als sinnvoll anerkannte. Er blieb auch hier der freie Herr seiner Entschlüsse — 'frei ist niemand außer Zeus' wird ihm ausdrücklich im Prometheus bescheinigt —; aber diese Freiheit schließt nicht aus, daß er die ewige Ordnung der Welt aus eigener Einsicht bejaht.

Wie hoch Aischylos, der Bürger des freien Rechtsstaates Athen, diese Gesetzesordnung einschätzt, zeigt am klarsten die Prometheustrilogie. Aus reiner, uneigennütziger Menschenliebe hat Prometheus das Feuer auf die Erde gebracht; aber damit hat er die soeben von Zeus nach der gewaltigen Erschütterung der Titanomachie geschaffene neue Rechtsordnung durchbrochen. Dafür muß er büßen, bis er selbst einsieht, daß diese als die unentbehrliche Grundlage des Gemeinschaftslebens über jedem noch so guten Willen des Einzelnen steht, und er sich aus freiem Entschluß ihrem Schützer unterwirft.

Selbst der höchste der Götter steht also innerhalb der Weltordnung und fügt sich ihr aus eigener Einsicht und freiem Entscheid — das ist ein wesentlicher Zug des aischyleischen Glaubens. Das Gleiche muß aber erst recht für den Menschen Richtschnur sein. Nun haben wir aber gesehen, wie stark in dem hellenischen Menschen der Drang ist, sein Leben rein von sich aus zu bestimmen, und wie er das von außen auf ihn eindringende Schicksal als feindliches Gegenüber empfindet, dem er sich nicht widerstandslos zu beugen gewillt ist. Daraus mußten sich Spannungen und Konflikte ergeben, und diese bilden den Bereich und das Aktionsfeld, auf dem sich die von Aischylos geschaffene Tragödie entfaltet.

Über die Tragödie als dichterische Gattung werden wir später mehr zu sagen haben. Hier soll uns nur die Frage beschäftigen: Welche Bedeutung hat in ihr das Schicksal, und welche Stellung nimmt in ihr der Mensch zu diesem ein?

Unausrottbar ist, wie es scheint, bei den Modernen die Vorstellung, die griechische Tragödie sei eine 'Schicksalstragödie'. Nur zu gern ergreift ja der christliche Prediger die Gelegenheit, um sein Mitleid mit den armen Heiden auszusprechen, die nur das Walten eines blinden Schicksals kannten. Aber auch für die Literaturgeschichte und Ästhetik ist es so bequem, dem Schlendrian der Tradition zu folgen, nach der sich der Grieche ganz als 'Werkzeug oder gar Spielball in der Hand einer höheren Macht fühlt', und die griechische Tragödie

weiter mit dem Registraturvermerk 'Schicksalstragödie' zu versehen, sodaß sie mit Stücken wie Zacharias Werners Vierundzwanzigstem Februar auf eine Stufe rückt, in denen die Menschen tatsächlich Marionetten sind und mit magischer Gewalt in ihrem Tun und Leiden an unsichtbaren Fäden von einem unbegreiflichen Schicksal gelenkt werden.

Schlimmer kann man die griechische Tragödie und das griechische Lebensgefühl nicht verkennen. Es ist schon falsch und unhellenisch empfunden, wenn immer wieder gesagt wird, den Gegenstand der griechischen Tragödie bilde das Leiden. Für Aristoteles ist die Tragödie nicht die Nachahmung eines Leidens, sondern einer 'Praxis'. Dieses Wort hat freilich für den Griechen eine andere Bedeutung als unsere 'Handlung'. Denn es geht nicht wie 'Drama' auf die äußere Aktion, sondern auf die innere Haltung des Menschen. Deshalb kann es wirklich auch ein Leiden umschließen, aber nicht als ein rein passives Verhalten. Ein verprügelter Hund ist keine tragische Gestalt. Es kommt darauf an, wie der Mensch das Leiden trägt, welche Haltung er seelisch ihm gegenüber einnimmt. Der an den Felsen geschmiedete Prometheus ist äußerlich zur Untätigkeit verurteilt; aber der unbändige Titanentrotz, mit dem er dem Weltherrscher den Kampf ansagt und droht, ist eine 'Praxis', ist im hellenischen Sinne höchste Aktivität. Und erschöpft sich etwa im Leiden das Wesen und die Tragik Klytaimestras, des dämonischen Weibes mit dem männlichwollenden Herzen, das von langer Hand den Gattenmord vorbereitet und ihn mit bedenkenloser Tatkraft durchführt? Sogar der aischyleische Orest ist kein Spielball in der Hand einer höheren Macht. In den Choephoren begründet er selbst ausdrücklich, er müßte auch ohne Apollos Geheiß die Rache für den Vater vollziehen; und der große Wechselgesang mit der Schwester und dem Chor, der die ganze Mitte des Stückes einnimmt, hat die künstlerische Aufgabe, ihn in diesem persönlich gefaßten Beschluß zu bestärken. Zur aischyleischen Tragödie gehört das Tun ebenso wie das Leiden. „Wer tut, der leidet" ist der Grundgedanke, den sie einprägt. Nicht das Leiden an sich, sondern der innere Zusammenhang, in dem es mit dem Tun steht, ist ihr Lebensnerv.

Damit ist auch schon klar, wie falsch die Kennzeichnung als 'Schicksalstragödie' ist. Als ihr Typus gilt den Modernen der König Oedipus. Die grausige Geschichte von dem Manne, der ohne Wissen und Wollen die elementarsten sittlichen und natürlichen Gesetze verletzt, seinen Vater erschlägt und seine Mutter heiratet, mag etwa im achten Jahrhundert entstanden sein; und wer sie zuerst erzählte, war wohl von dem Schauder erfüllt, daß auch ohne eine subjektive Schuld der Mensch durch äußere Umstände in ein Tun verstrickt werden könne, das einen furchtbaren Ausgleich und eine Sühne verlange. Aber Sophokles verlegte als Tragiker das äußere Geschehen in die Vorfabel, gewiß nicht, um als experimentierender Dramatiker eine 'tragische Analysis' zu bringen, sondern weil für ihn Oedipus' Tragik nicht in den Vorgängen bestand, bei denen er sich rein leidentlich verhielt, sondern erst da begann, wo er als frei handelnder Mensch zu seinem Schicksal Stellung nahm. Oedipus' Tragik liegt darin, daß diesem klügsten aller Menschen sein Scharfsinn nur dazu dient, ihn durch eigenes

Tun ins Elend zu stürzen. Wenn er alles unternimmt, um den Mörder des Laios zu entdecken, hat das freilich Apollo verlangt; aber keinen Augenblick verlieren wir das Gefühl, daß Oedipus als freier Mensch, als fürsorglicher Herrscher seines Landes handelt, und wenn er dann, als ihm bereits die furchtbare Ahnung aufgestiegen ist, er sei selbst der Gesuchte, nicht ruht, bis er volle Klarheit erzielt hat, mögen wir an den Helden des germanischen Hildebrandliedes denken, der auch volle Gewißheit haben will, ehe er in den Kampf mit dem eigenen Sohne geht, zu dem ihn die Gefolgsmannstreue zwingt. Sobald Oedipus aber diese Klarheit hat, vollzieht er rein nach seinem persönlichen Entscheid die Sühne. Kein Gott oder Mensch zwingt ihn. Die hätten nur gefordert, daß er außer Landes gehe, damit er die Heimat nicht mit seiner Blutschuld beflecke. Sein eigenes Empfinden, das Grauen vor sich selbst, der die heiligsten Gesetze der Natur verletzt hat, der Wunsch, nichts mehr zu sehen und zu hören, die sind es, das sagt er selbst, die ihn dazu führen, das Organ, das ihn mit der Außenwelt verbindet, zu zerstören und sich zu blenden. Und wenn uns der Anblick des blutüberströmten Gesichtes so abstoßend erscheinen mag wie seine Taten selbst, so soll uns dafür die innere Größe versöhnen, die freie Tat, durch die er die Sühne auf sich nimmt, durch die er die Unverbrüchlichkeit und Heiligkeit der ewigen Gesetze anerkennt, aber zugleich selbst sein Leben gestaltet und sich dem Schicksal überlegen erweist.

Und Antigone? „Ewigen Ruhm bringt dir dein Tod. Nicht einer Krankheit, nicht einem Schwertschlag bist du erlegen. Nein, dem Gesetze des eigenen Innern folgend gehst du als einzige lebend zum Hades hinab" tröstet sie der Chor, und sie selbst weist Ismene leidenschaftlich zurück, als diese nachträglich die Folgen ihrer Tat teilen will. Kein Schicksal, kein Menschenzwang hat sie zu dieser Tat getrieben, sondern ihr eigener Sinn, ihre Liebe zum Bruder, ihr religiöses Gefühl. Und wenn sie dafür den Tod erleidet, so offenbart sich — wie beim germanischen Helden — die Größe gerade darin, daß sie als frei handelnder Mensch sehend in den Tod geht und damit über das Schicksal triumphiert, das sie äußerlich zermalmt.

Dasselbe Lebensgefühl spricht aber auch schon aus Aischylos' thebanischer Trilogie. Auf dem Hause der Labdakiden lastet wie auf dem der Atriden ein Fluch. Doch auch der bedeutet nicht etwa das blinde Walten eines Schicksals, das dem Menschen Freiheit und Verantwortung nimmt. Noch viel weniger dürfen wir freilich an den eifernden Gott des Alten Testamentes denken, der die Sünden der Väter an den Kindern heimsucht bis ins dritte und vierte Glied. Der Hellene geht auch hier vom Menschen und seiner naturhaften Bedingtheit aus, von der Vorstellung, daß der Mensch einem Geschlechte angehört und dieses eine über den einzelnen Gliedern stehende Einheit bildet, die als solche einheitlich handelt und für ihr Tun die Verantwortung trägt, auch wenn innerhalb des Geschlechtes die Generationen und Personen wechseln. Es ist dasselbe Labdakidengeschlecht, das durch Laios' selbstgewähltes Handeln eine Schuld auf sich geladen hat und diese durch die freie Mannestat seines Enkels sühnt.

Der Spruch an Laios mag ursprünglich gelautet haben: „Du wirst von

Sohneshand fallen", vielleicht auch in der hypothetischen Form, die wir in der Odyssee bei Schicksalsbestimmungen trafen: „Wenn du einen Sohn zeugst, wird er dich töten." Aischylos macht daraus eine Warnung, wie sie in der Odyssee die Götter Aigisthos zukommen lassen, die Mahnung, er solle keinen Sohn zeugen, damit er nicht — das ist die Staatsgesinnung der neuen Zeit — die Polis gefährde. Laios aber folgte wie Aigisthos 'seinen unbesonnenen Trieben und zeugte sich damit selber sein Geschick', das nun seinen Lauf nahm. Aber wenn sich in dem uns erhaltenen Stück die letzte Phase dieses Geschicks abspielt, die zur Vernichtung der Dynastie führt, so spüren wir wie Eteokles selbst zwar das Grauen vor dem Vaterfluche, der auf den Söhnen lastet, und Eteokles weiß genau: „Dem, was das Schicksal dir bestimmt, entgehst du nicht"; aber das hindert ihn keinen Augenblick daran, als freier Mann seine Pflicht zu erfüllen. Als verantwortungsbewußter Fürst trifft er alle Maßnahmen zur Verteidigung der Stadt. Dazu gehört auch, daß er selbst dem Anführer des Feindesheeres im Zweikampf gegenübertritt. Das ist sein Bruder. Er selbst empfindet das Widernatürliche dieses Kampfes und die Last des väterlichen Fluches, aber er zögert keinen Augenblick, das zu tun, was ihm seine Ehre und die vaterländische Pflicht gebieten. Die Mädchen des Chores beschwören ihn in einer großen Szene, den Zweikampf zu vermeiden. Vergeblich. Eteokles bleibt bei dem einmal gefaßten freien Entschluß und meistert damit nicht nur sein eigenes Geschick, sondern auch das seiner Vaterstadt. „Gerettet ist der Staat, die Königssöhne tot!" meldet der Bote. Durch den frei gewählten Tod hat Eteokles die Schuld seines Ahnen Laios gesühnt und durch die Opferung der Dynastie und des eigenen Lebens das Verderben von seinem Theben abgewandt.

Die Spannung zwischen dem eignen Wollen des Menschen und dem Schicksal ist der Grundzug der griechischen Tragödie. Aber der Mensch ist nicht etwa ohnmächtig diesem Schicksal ausgeliefert, sondern er trägt in seinem Innern die Freiheit und die Kraft, die ihn durch sittliche Tat über das äußere Schicksal erhebt.

Der Glaube, daß der Mensch durch eigenen Entschluß sich selbst das Geschick bestimmt, das dann zwangsläufig seinen Weg nimmt, hat Aischylos auch für Agamemnons Schicksal das Verständnis erschlossen. Als freier Mann entscheidet dieser sich für den Zug gegen Troja; aber dadurch, daß er sich an die Spitze des Heeres stellt, übernimmt er auch Verpflichtungen gegen dieses, die ihn in seiner Handlungsfreiheit beschränken. Als Kalchas um der Griechen willen Iphigeniens Opferung verlangt, 'beugt sich Agamemnon unter das Joch der Notwendigkeit' und liefert die Tochter dem Tode aus. Damit verwundet er aber Klytaimestras Mutterherz so tief, daß er sich die Gattin entfremdet und so selbst den Boden für ihre Untreue und den furchtbaren Mordplan bereitet, dem er auf der Höhe seines Erfolges elend zum Opfer fällt. Er erfährt das ewige Gesetz „Wer tut, der leidet", und wohl dem, der es versteht, 'durch Leiden zu lernen'.

„Wer tut, der leidet" — die Wahrheit dieses Spruches muß auch Klytaimestra erkennen. Als der Chor sie nach ihrer Tat auf die unentrinnbare Ver-

geltung hinweist, will sie zwar wie der Agamemnon der Ilias die Schuld von sich abwälzen, nicht auf die Ate, wohl aber auf den Fluchgeist des Hauses, der schon Thyestes dazu trieb, in wilder Rachsucht seinem Bruder dessen eigene Kinder zum Mahle vorzusetzen:

„Glaubst du, diese Tat sei mein?
Sag' nicht, ich sei Agamemnons Weib!
Nein, des Atreus grimmer alter Fluchgeist
nahm sich die Gestalt von dieses Toten Gattin,
ließ ihn büßen für das grause Mahl des Ahnen,
opferte den Mann zur Sühne für die Knaben."

Aber schroff antwortet der Chor:

„Daß du nicht schuldig des Mordes,
wer wird dir's bezeugen? Wie sollt' er's?"

Mithelfen mag wohl der Dämon des Hauses. Aber Täter bleibt der Mensch.

Der Glaube an den Dämon, der den Menschen, den Einzelnen oder ein Geschlecht, persönlich durch das Leben begleitet und sein Geschick bestimmt, wird uns später noch beschäftigen. Für ihn lag wirklich der Gedanke nahe, daß der Fluchgeist auch innerlich auf den Menschen wirke, wie die homerische Ate seine Sinne verblenden und ihn auf Irrwege locken könne. Um so bemerkenswerter ist die Entschiedenheit, ja Leidenschaftlichkeit, mit der Aischylos Klytaimestras Rechtfertigungsversuch zurückweisen läßt. Das sittliche Gefühl verlangt, daß der Mensch auf keinen Fall von der Verantwortung für sein Tun entlastet wird. Wenn der Dichter von der Mithilfe des Dämons spricht und ein Zusammenwirken von diesem und dem Täter voraussetzt, so ist das freilich nur ein Notbehelf, und schon Aischylos' älterer Zeitgenosse Heraklit hatte eine radikalere Lösung gefunden, indem er den Dämon in die eigene Brust des Menschen verlegte: „Das Ethos — der 'Charakter' — ist der Dämon des Menschen." Der Mensch selbst ist es dann aber auch, der über sein Leben bestimmt. „In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne."

Den entscheidenden Schritt tat aber erst Sokrates, indem er den Menschen ganz an sein Inneres verwies, das nicht nur als oberste Instanz in allen Lebensfragen frei und verantwortungsvoll entscheide, sondern auch die höchsten, ja die einzigen wahren Lebenswerte berge, die dem Menschen in jeder Lebenslage seine Glückseligkeit verbürgen. Schon die Tragiker hatten sich bei ihrer Sinndeutung des Geschehens von dem hellenischen Empfinden leiten lassen, daß der Mensch in seinem Innern Kräfte habe, die ihn befähigen, sein Schicksal zu meistern. Sokrates fand für dieses Empfinden die rationale Begründung und gab dem Menschen die Überlegenheit und Unabhängigkeit gegenüber der Außenwelt. Damit sicherte er ihm seine innere Freiheit und seine Selbstbestimmung und machte ihn zum Herrn über das Schicksal.

Das Volk glaubte weiter an die Dämonen, die von außen wirken und dem Menschen Gutes oder Böses bringen, ließ sich aber dadurch ebensowenig in seinem Lebenswillen und Selbständigkeitsgefühl beirren wie durch den Glauben an das unerbittliche Schicksal, das über dem Leben waltet. Plato erwähnt

einmal beiläufig die allgemeine Überzeugung, daß der Heimarmene kein Mensch entrinnen kann; aber er schiebt diese 'Altweiberweisheit' stillschweigend beiseite. Denn von Sokrates hat er gelernt, daß auf das äußere Geschick nichts ankommt und der Mensch auf jeden Fall glückselig werden kann, wenn er ausschließlich seiner inneren Stimme und seiner angeborenen Natur folgt. Dann kann ihm kein Schicksal etwas anhaben.

Nur ein Bedenken konnte hier aufsteigen. Zeigt sich nicht gerade in dieser angeborenen Natur die Bedeutung der Schicksalsmacht? Das individuelle Wesen bringt der Mensch doch schon bei seinem Lebenseintritt mit. Muß es dann nicht seinem eigenen Willen und Zutun entzogen sein?

Die Schwierigkeit, die hier vorlag, hat Plato voll empfunden, und sie hat ihn um so mehr beschäftigt, als sich damit das Problem verband, wieweit der Mensch für sein individuelles Wesen und für seinen Charakter verantwortlich gemacht werden könne. Daß es keine streng wissenschaftliche Lösung vertrug, darüber war er sich klar. Aber in der Form des Mythos hat er am Schluß seines Hauptwerkes auf die hier auftauchenden schweren Fragen eine Antwort zu geben versucht, die wenigstens dem Glaubensbedürfnis genügen mochte.

Den Weg wies ihm die religiöse Idee der Seelenwanderung, die er bei den Orphikern und Pythagoreern vorgefunden hatte, und auf diesem mochte dann die dichterische Phantasie die Führung übernehmen und sich ausmalen: Ehe die Seele aus ihrer ewigen Heimat erneut in das irdische Dasein hinabsteigt, darf sie sich selbst ihr künftiges Lebenslos wählen. Sie tut das auf Grund der Erfahrungen und der Überzeugungen, die sie in ihrem früheren Erdenleben erworben hat. Viele Seelen gehen dabei in die Irre; jedenfalls treffen sie aber eine freie Entscheidung. „Nicht euch wird ein Dämon erlosen, sondern ihr werdet euren Dämon wählen. Die Verantwortlichkeit liegt bei dem Wählenden; Gott ist nicht verantwortlich." Damit wird auch für den individuellen Charakter dem Menschen die Verantwortung zugewiesen.

Aristoteles hat in seiner Ethik ausführlich die Frage erörtert, wieweit die freie sittliche Entscheidung des Menschen durch äußeren Zwang oder auch durch innere Einflüsse wie Unkenntnis oder leidenschaftliche Gefühlsaufwallung beschränkt wird und wieweit dann seine Handlungen ihm moralisch und juristisch zuzurechnen sind. Aber auch für ihn ist es selbstverständlich, daß der Mensch selbständig sein Leben bestimmt, und die grundsätzliche Frage, ob die Willensentscheidung frei oder determiniert ist, hat auch er noch nicht aufgeworfen. Sie wurde erst in der hellenistischen Zeit zum Problem, als bereits fremdes Lebensgefühl auf das hellenische Denken einwirkte.

Für den Athener Epikur war allerdings die Willensfreiheit eine so gewisse Erfahrungstatsache, daß er sie sogar für seine atomistische Naturerklärung auswertete. Bei dieser lag für ihn eine Schwierigkeit darin, daß die Atome im Raum eigentlich nur senkrecht, also parallel zueinander fallen konnten, und deshalb nicht abzusehen war, wie sie zusammentreffen und sich zu größeren Atomkomplexen, die zur Bildung der konkreten Dinge notwendig waren, vereinen könnten. Dieser Schwierigkeit glaubte er entgehen zu können, indem er aus der Willens-

freiheit des Menschen folgerte, daß die Atome eine gewisse Freiheit zur Abweichung von der durch die mechanische Notwendigkeit gewiesenen Richtung hätten. Völlig unverständlich war ihm, wie manche Philosophen die Lehre von der Heimarmene einführen konnten; denn sie sei mit der freien Entscheidung des Menschen unvereinbar, hebe jede Sittlichkeit auf und bedeute eine Tyrannei, die viel härter sei als die von der Volksreligion geglaubte Herrschaft der Götter, da diese angeblich wenigstens durch Opfer und Gebete umgestimmt werden können.

Diese Polemik richtet sich gegen den Stoiker Zenon, der zum ersten Male das Problem der Willensfreiheit in seiner ganzen Schwere klar erfaßt und durchdacht hat.

Auch Zenon erkannte rückhaltlos an, daß ohne den freien Entscheid des Menschen Lob und Tadel, Lohn und Strafe und Erziehung sinnlos werden und keine Sittlichkeit möglich ist. Aber damit kreuzte sich bei ihm ein andres Empfinden, das er offenbar aus seiner semitischen Heimat — er war Vollblutphoeniker aus der Stadt Kition auf Cypern — mitgebracht hatte. Seine ganze Weltanschauung gründete sich auf den Glauben an die eine Gottheit, den Geist, den Logos, der die ganze Welt durchdringend alles Geschehen bis ins kleinste regle. Diese Weltsicht fand er in der griechischen Heimarmene wieder, verstand aber unter dieser nicht nur eine sinnvolle, alles umfassende und gestaltende Weltordnung, sondern eine starre Gesetzmäßigkeit, in der eine einzige große Ursachenkette alles miteinander verbinde und jeden einzelnen Vorgang zu einem Gliede im Gesamtgeschehen mache, das mit allen übrigen durch einen lückenlosen Kausalnexus verbunden sei. Schon das geht weit selbst über das Naturgesetz Demokrits hinaus. Ganz neu und unhellenisch war aber, daß er diese Ursachenkette auf das Innenleben des Menschen ausdehnte. Jeder Gedanke, jedes Gefühl, jede Handlung hat für Zenon eine bestimmte Ursache, die selbst wieder durch eine andere bedingt und ein Glied der allgemeinen Ursachenreihe ist. Selbst wenn ich den kleinen Finger ausstrecke, hat das seine Ursache in einem äußeren Anlaß oder einem seelischen Vorgang.

Aber damit tauchte die für die Ethik entscheidende Frage auf: Kann unter diesen Umständen noch von einer freien Entscheidung des Menschen die Rede sein?

Zenon war sich über diese Schwierigkeit ganz klar, und während für die Hellenen die freie Entscheidung so selbstverständlich war, daß sie kein wirkliches Problem empfanden, hat Zenon dieses mit aller Schärfe ins Auge gefaßt. Mit seiner Lehre von der Heimarmene ist er nicht nur bei Epikur, sondern auch sonst bei den echten Hellenen auf heftigen Widerspruch gestoßen, und der Streit ist dann bis an den Ausgang der Antike, ja weit darüber hinaus in zahllosen Schriften fortgeführt worden.

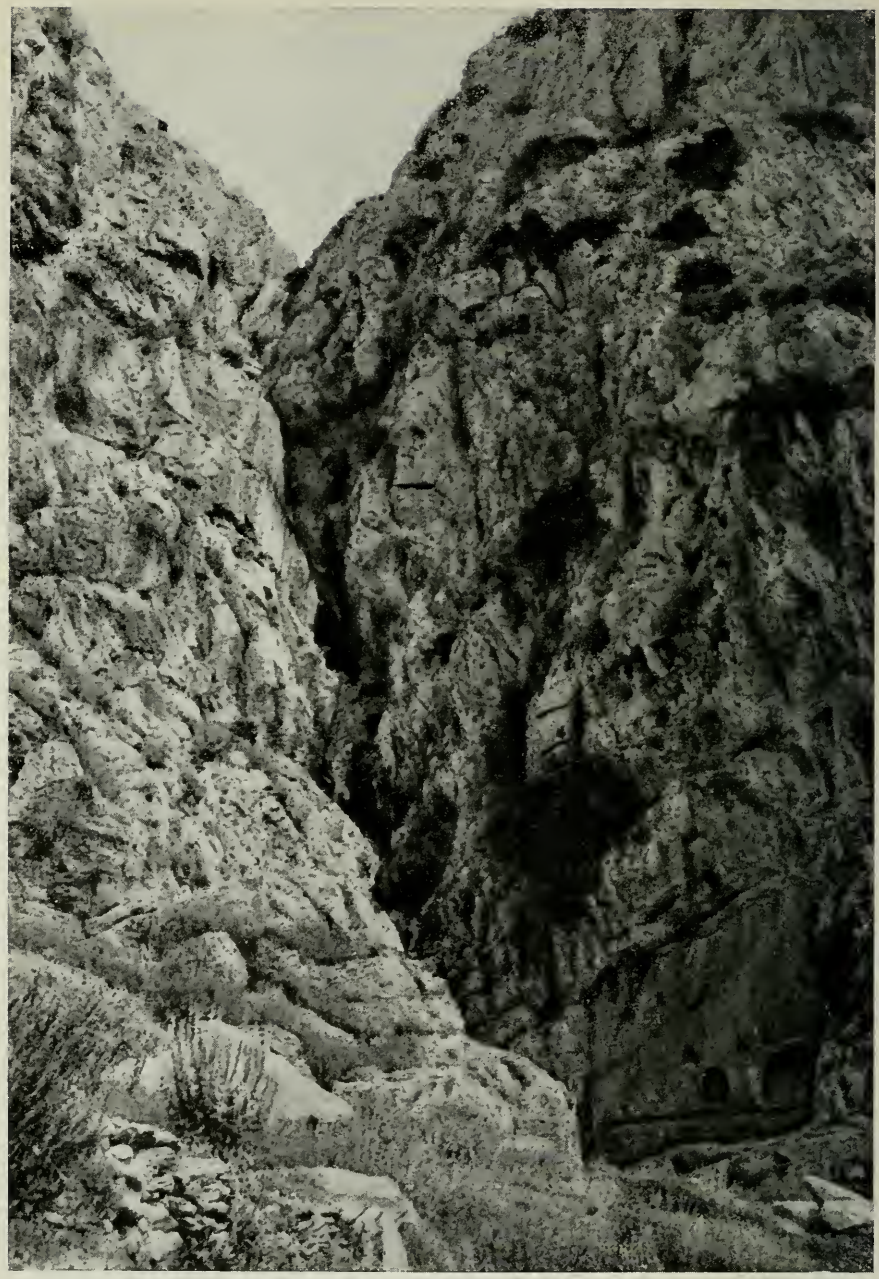
Zenons eigene Lösung des Problems ist nicht überliefert; aber es war gewiß in seinem Sinne, wenn Chrysipp zu diesem Zwecke zwei Arten von Ursachen schied. Wenn jemand eine Summe Geldes stiehlt, so ist diese die äußere Ursache für sein Tun; aber die entscheidende kann sie nicht sein, da andre Menschen der Versuchung widerstehen. Der Dieb stiehlt erst dann, wenn er die Vorstellung,

das Geld sei unbedingt begehrenswert, innerlich bejaht, und erst so kommt es zum Begehren und zum Handeln. Wir müssen also zwei Ursachen unterscheiden. Die eine, die von außen kommt, gibt aber nur den Anstoß, den äußeren Reiz; entscheidend ist erst die innere Stellungnahme. Und in dieser ist der Mensch im Gegensatz zum Tiere frei. Sie wird allerdings selbst davon abhängen, ob der Logos des Menschen, auf dem seine sittliche Kraft beruht, stark genug ist, um sich der lockenden Vorstellung zu erwehren. Das wird im Einzelfalle von der seelischen Disposition abhängen, die ihrerseits durch mannigfache Ursachen wie Anlage und Erziehung bestimmt ist. Aber grundsätzlich hält die Stoa daran fest, daß der Mensch die Aufgabe und die Fähigkeit hat, durch eigne sittliche Arbeit an sich selbst diese Stärke zu erwerben, und sie ist sein größtes Gut; denn sie sichert ihm nicht nur im Einzelfalle die freie Entscheidung, sondern überhaupt die rechte seelische Haltung gegenüber den Außendingen. Sie bringt ihm die Unabhängigkeit vom Schicksal, die Selbstbestimmung und die innere Freiheit, die sich keinem Zwange beugt. Am äußeren Verlauf des Geschehens vermag der Mensch freilich nichts zu ändern; aber das bedeutet für den Stoiker keine passive Ergebung, sondern freudige Hingabe an den göttlichen Willen. Denn das ist sein religiöser Glaube, daß die streng gesetzmäßige Heimarmene kein blindes, lastendes, feindliches Schicksal ist, sondern mit der göttlichen Vorsehung zusammenfällt, die alles auch für den Einzelmenschen zum besten regelt. Damit kommt auch der Stoiker zu jenem Einklang von Wollen und Müssen, von persönlichem Streben und Schicksal, den der germanische Held, freilich nicht aus religiösem Gefühl, wohl aber aus menschlichem Heroismus heraus kennt. Er kämpft nicht gegen das Geschick an, sondern sieht in ihm die gnädige Fügung der Gottheit, die auch für ihn das Beste will, und überläßt sich freudig aus eigener Überzeugung ihrer Führung. Das Schicksal ist unentrinnbar. Aber: Ducunt volentem fata, nolentem trahunt. Der Tor gleicht dem Hunde, der, an einen Wagen gebunden, sich auf die Hinterbeine setzt, jault und doch mitgeschleift wird, der Weise dem anderen, der, ohne sich zu sträuben, vergnügt mit dem Wagen mitläuft.

Zenon hat den Glauben an die starre Heimarmene — wir denken an den Fatalismus der Araber — aus seiner morgenländischen Heimat mitgebracht; aber er war innerlich soweit hellenisiert, daß sich in ihm das griechische Grundgefühl erhalten konnte, der Glaube an den freien Entscheid und die Selbstbestimmung des Menschen, und gerade in dieser sieht der Stoiker die Grundlage nicht nur für seine Unabhängigkeit, sondern auch für seine Eudämonie. Der Sklave Epiktet jubelt immer wieder: „Ich bin frei, denn ich trage die wahren Werte in mir selbst, und darum kann ich jede Vorstellung abweisen, die mich von den Außendingen abhängig machen will. Ich brauche diese Dinge nicht und umwerbe oder fürchte darum auch keinen Menschen; nur Gott erkenne ich als Herrn über mich an, sonst niemand in der Welt."

Wie wir über die stoische Lösung des Problems der Willensfreiheit urteilen, ist eine andere Frage; wesentlich ist hier für uns: Das hellenische Gefühl für die Selbstbestimmung des Menschen und seine Befähigung zur freien Ent-

Tafel I. Olymp von Thessalien gesehen.



Tafel II. Delphi, Pythonschlucht mit Kastalischem Quell.

scheidung hat sich so mächtig erwiesen, daß es auch durch den Glauben an die unverbrüchliche Heimarmene nicht erschüttert werden konnte. Viel schwerer wurde das althellenische Empfinden getroffen, als aus dem Osten die babylonische Gestirnreligion eindrang, der Glaube an die Macht der Planeten, die in ihrer Konstellation schon bei der Geburt auf das künftige Geschick des Menschen einwirken und dieses dann dauernd während der ganzen Lebensdauer bestimmen. Auch diese Schicksalslenkung durch die Planeten wurde als Heimarmene bezeichnet, aber sie trug einen ganz anderen Charakter als die stoische. Wenn der Mensch sich an diese vertrauensvoll hingeben konnte, weil sie zugleich die gütige göttliche Vorsehung war, lastete der Glaube an die unheimlichen, unberechenbaren, unbegreiflichen Gestirnmächte, denen der Mensch wehrlos ausgeliefert war, in der späteren Antike wie ein Albdruck auf den Gemütern, und das religiöse Leben wurde weithin durch die Sehnsucht bestimmt, von ihrer Herrschaft befreit zu werden. Kein Wunder, daß zahllose Propheten und Priester auftraten und versprachen, durch Mysterien, magische Handlungen und Sakramente oder auch auf dem Wege der Erkenntnis durch eine Gnosis, die zur unmittelbaren Vereinigung mit Gott führen sollte, die Menschen von den finstren Mächten zu erlösen. Aber als das beste Mittel, um der Seele Ruhe und Frieden zu bringen, erwies sich bei den Gebildeten doch die Lehre, daß diese Heimarmene nur die materielle Welt und das physische Geschehen angehe, während der Geist über sie erhaben sei und frei seinen eigenen Gesetzen folge. Es war ein Rest von althellenischem Empfinden, der sich auf diese Weise noch einmal regte und gegen den morgenländischen Fatalismus aufbäumte.

III
Der Mensch und die Gottheit

Von den hellenischen Göttern tragen recht viele, und auch gerade die größten, unhellenische Namen. Zwar haben die Griechen versucht, sich diese aus der eigenen Sprache zu deuten, und das hat zu mancher Mythenbildung geführt. So ist auf diesem Wege die Sage von der schaumgeborenen, aus dem Meere emporgestiegenen Aphrodite entstanden. Aber gerade von ihr wußte noch Herodot, daß sie aus dem Morgenlande — er meinte, aus Askalon — gekommen sei, und ihr Beiname Kypris bewahrt die Erinnerung, daß sie zuerst auf dem östlichsten Vorposten des Griechentums verehrt worden war. Auch Ares galt den Griechen selbst als Thraker. Aber sogar Athenas Name spottet aller Deutungsversuche aus dem Griechischen. Er kam ursprünglich einer Burggöttin zu, die von der vorgriechischen Bevölkerung verehrt wurde. Von Apollo verkündete sein eigenes Kultlied, daß er aus dem Osten nach Delphi zugezogen sei, und es ist kaum ein Zweifel, daß er ebenso wie seine Schwester Artemis und seine Mutter Leto in Kleinasien seine Heimat hatte.

Die einwandernden Griechen unterwarfen eben zwar die ansässige Bevölkerung und nahmen ihre Äcker und Häuser in Besitz, aber der Boden des eroberten Landes gehörte doch den dortigen Göttern, und die Ankömmlinge hatten allen Grund, sich mit ihnen gut zu stellen und wie ihre Vorgänger ihnen im Kult zu huldigen. Oft geschah das an derselben Stelle. In Olympia wurden noch in später Zeit zur Frühjahrstagundnachtgleiche, einer den Griechen sonst ungewohnten Festzeit, auf dem Hügel des Kronos diesem vorhellenischen Gotte Opfer dargebracht. Unten am Fuße des Berges siedelte sich der neue Gott Zeus an, den man hier als Sohn des Kronos verehrte, während man anderweit von schweren Kämpfen erzählte, in denen er diesen und die anderen alten Götter, die Titanen, bezwungen habe. Der Bezirk blieb heilig, selbst als die hellenischen Götter wieder einem anderen hatten weichen müssen; in den Ruinen der alten Tempel nistete sich eine christliche Kirche ein. Mit den Namen der Götter und ihrem Kulte drangen aber auch manche religiöse Vorstellungen in den Glauben der Griechen ein. Oft genug brachten diese auch ähnliche Göttergestalten mit, sodaß leicht ein Ausgleich stattfinden konnte. Aber ebenso sicher ist, daß die übernommenen Götter sich dem eigenen Empfinden der Einwanderer angleichen mußten. Athena und Apollo wurden zu echthellenischen Göttern, die kaum noch etwas von ihrer Herkunft ahnen ließen.

Selbstverständlich verehrten die Einwanderer auch die ererbten Götter weiter; aber auch diese mußten sich den veränderten Verhältnissen anpassen. Poseidon, ursprünglich ein gewaltiger Gott der Erdentiefe, wurde erst jetzt zum Herrn des Meeres, der mit seinem Dreizack die See aufwühlte.

Die früheste Entwicklung der griechischen Religion liegt für uns im Dunkel. Für den Glauben der vorgriechischen Bevölkerung, die 'minoische' Religion, wie wir sie nach dem sagenhaften Herrscher von Kreta nennen, haben wir jetzt freilich zahlreiche plastische Zeugnisse. Aber diese sind ein 'Bilderbuch ohne Text', das uns nicht in die Seele der Gläubigen hineinblicken läßt. Für die urhellenische Religion aber sind wir auf Rückschlüsse angewiesen, und wenn auch Männer wie Nilsson und U. v. Wilamowitz versucht haben, die althellenischen und die unhellenischen Elemente zu sondern, haben sie sich doch selbst nicht verhehlt, wievieles dabei unsicher bleibt. So sei nur weniges hervorgehoben.

Für die minoische Religion ist ein Zug kennzeichnend: das ist das starke Hervortreten des weiblichen Elementes, während der hellenische Glaube zwar auch die weiblichen Gottheiten kennt, aber einen ganz überwiegend männlichen Charakter trägt. Auf Kreta treffen wir auch das Götterkind, das von den Griechen als der neugeborene Zeus gedeutet wurde, während diese sich in ihrem eigenen Kulte — das Dionysoskind, das von den Titanen zerrissen wird, ist auch nicht urgriechisch — die Götter nur als vollreife Gestalten vorstellten und höchstens im Spiel der dichterischen Phantasie Ergötzliches vom kleinen Schelmen Hermes erzählten. Das Gegenstück ist das Grab des Zeus, das man gleichfalls in Kreta zeigte. Es scheint, daß dort Geburt und Tod des Gottes das Stirb und Werde der Vegetation in einer Form widerspiegelten, die uns in Hellas nur in Kulten begegnet, die aus der vorgriechischen Welt übernommen waren.

Aus der Religion der Urbevölkerung möchte man auch manche grausigen Einzelheiten ableiten, etwa den Glauben an die Rachegeister, die wie Vampire dem Mörder das Blut aus den Adern saugen, oder die bleckende Fratze der Gorgo, die das griechische Schönheitsempfinden erst gründlich umgestalten mußte, damit sie als Medusa Goethes Auge entzücken konnte.

Dagegen könnten andere Vorstellungen, die später überwunden wurden, eher aus der urgriechischen Religion stammen. Bei Homer heißen Hera und Athena ständig *βοῶπις* und *γλαυκῶπις*, die 'kuhäugige' und die 'eulenäugige' Göttin. Man wird die Möglichkeit nicht leugnen können, daß das große Auge der Kuh mit seinem ruhigen Glanze die Phantasie anregen konnte, sich auch das Auge der Göttin analog vorzustellen, zumal man in der Urgewalt des Stieres gern die sinnliche Erscheinung eines männlichen Gottes zu erblicken meinte. Und wer einmal Gelegenheit hatte, aus nächster Nähe im Dunkel der Nacht eine Eule zu beobachten, wird die faszinierende Wirkung ihres leuchtenden, funkelnden Auges nicht so leicht vergessen. Aber so manches spricht doch dafür, daß die Beiwörter ursprünglich eine andere Bedeutung hatten. Vor der Schlacht bei Salamis erfüllte es die Athener mit Siegeszuversicht, als von rechts her eine Eule an ihren Schiffen vorüberstrich. Da glaubten sie gewiß nicht nur den hei-

ligen Vogel der Göttin, sondern Athena selbst zu sehen, die ihrem Volke in der höchsten Gefahr beistehen wollte. Selbst bei Homer setzt sich diese zum Zeichen, daß sie Odysseus im Kampfe gegen die Freier unterstützen will, in Gestalt einer Schwalbe auf den Dachbalken, und mit Apollo zusammen erscheint sie als Geier. Als gewaltigen Stier stellte man sich den Flußgott, aber auch Dionysos vor, und wenn sich die Verehrer eines Gottes als Bären oder andere Tiere vermummten, setzten sie damit gewiß bei ihrem Gotte die gleiche Gestalt voraus. Das ist nicht so zu verstehen, als ob die Tiere selbst einen Kult genossen hätten. Vielmehr nimmt der an sich unsichtbare Gott, wenn er den Menschen erscheinen will, das Aussehen eines Vogels oder eines anderen Tieres so gut wie das eines Menschen an. So können sich die Griechen, wie sie den männlichen Gott im Stiere erkannten, auch einmal Hera als Kuh vorgestellt haben. Dagegen hat sich in Kreta kein einziges Kuhidol vorgefunden, und wenn die Götter dort auch gelegentlich Vogelgestalt annehmen, so werden sie doch im allgemeinen menschlich dargestellt. So werden wir eher an ein urgriechisches Element zu denken haben.

Im ganzen bleibt hier vieles unsicher; aber für unsere spezielle Aufgabe bedeutet das keinen großen Schaden. Denn uns kommt es nur auf die Zeit an, in der sich der hellenische Geist auch auf religiösem Gebiete voll entfaltet hat, und das war erst in der historischen Epoche nach der Ansiedlung im Süden der Fall. Ja, es hat auch da noch lange gedauert, bis die hellenische Religiosität ihre wesensgemäße Ausprägung erreichte.

Jahrhundertelang hatten hellenische Stämme bereits in ihrer neuen Heimat gesessen und Zeit gehabt, ihre mitgebrachten Glaubensvorstellungen mit denen der Urbevölkerung zu verschmelzen; da trat ein Ereignis ein, das einen neuen Wandel nach sich zog. Von einer weiteren Welle nachstoßender Griechen wurden die älteren Einwanderer über das Meer nach Kleinasien gedrängt. Eine fremde Landschaft empfing sie, die Seefahrt weitete den Gesichtskreis, und in den neuen Wohnsitzen trat man in unmittelbare Berührung mit den alten Kulturvölkern des Orients und ihrer festgeformten religiösen Welt. Die neuen Eindrücke weckten praktische Unternehmungslust, führten aber auch zu einem gewaltigen geistigen Aufschwung, insbesondere zum Erblühen einer Dichtung, die im homerischen Epos ihre schönste Frucht zeitigte. Gegenstand des Liedes waren die Ruhmestaten der Helden; aber mit ihnen verbanden sich unmittelbar die Mythen von den Göttern. Die Griechen kannten keine Propheten und Priester als religiöse Lehrer und Erzieher des Volkes; aber an ihre Stelle traten die großen Dichter, und diese konnten um so eher schöpferisch wirken, weil im Kolonialland, wo es keine uralten Heroengräber und keine geheiligten Stätten gab, die Hemmungen der Tradition wegfielen. Was sie da aus ihrem modernen religiösen Empfinden heraus im Wunderglanz poetischer Form vortrugen, zog unwiderstehlich die Gemüter in seinen Bann, galt als göttliche Eingebung der Musen und wirkte durch die Verbreitung der Lieder bald in immer steigendem Maße auch auf die religiösen Vorstellungen des Mutterlandes ein. Erst durch die homerische Dichtung wurde der Glaube an die olympischen Götter zur Religion des ganzen

hellenischen Volkes und hat damit dieser die für die Folgezeit maßgebende Form geschaffen.

Für unsere Klassiker waren Ilias und Odyssee die eigentlichen Urkunden der griechischen Religion. Allmählich machte sich dann die Wissenschaft von der Alleinschätzung der literarischen Überlieferung frei und erkannte die Wichtigkeit von Kult und Mythos für das Verständnis des Volksglaubens. Jetzt ist man vielfach geneigt, im Epos nur noch die Dichtung zu sehen, die den 'Götterapparat' als Mittel poetischer Technik anwende, aber nicht die lebendige Religion widerspiegele. Aber so selbstverständlich es ist, daß uns nur der Kult und der Mythos unmittelbar an die Seele des Volkes heranführen, so muß doch auch das, was der Dichter über die Götter sagt, in der Vorstellungswelt seines Volkes wurzeln. Und wenn bei Homer wie sonst kaum irgendwo der Mensch sich ständig in engster Verbindung mit der Götterwelt weiß und sich von ihr umgeben und geleitet fühlt, muß doch ein lebendiger Glaube dahinter stehen.

Allerdings hat dieser homerische Glaube für uns viel Befremdliches. Wir brauchen garnicht an die burleske Geschichte zu denken, wie Hephaistos seine Gattin Aphrodite im Ehebruch mit Ares ertappt: wirkt es nicht abstoßend, wenn Zeus sein geliebtes, frommes Troja an dessen Feindin Hera unter der Bedingung preisgibt, daß er gegebenenfalls auch eine Lieblingsstadt seiner Gemahlin zerstören darf, und wenn er dann selbst Athena hinabsendet, damit sie Pandaros zu dem hinterlistigen Pfeilschuß anstiftet, der den Bruch des Vertrages bedeutet und damit die Versöhnung der Gegner vereitelt? Ist das nicht reine Phantasie des Dichters, der ein unwürdiges Spiel mit den Göttergestalten treibt? Aber vom Ehebruch der Götter wußte auch das Volk viel zu erzählen, und Hermes als Gott der Diebe, den das ritterliche Epos ignoriert, hat dafür im Glauben der niederen Schichten einen um so festeren Platz.

Aber wie konnten die Hellenen an solche Götter glauben, und was haben diese für sie bedeutet?

Wollen wir diese Frage beantworten, so müssen wir uns — das hat namentlich Walter F. Otto mit Recht nachdrücklich gefordert — eins klarmachen: Wir selbst stehen alle von Kind an im Banne einer bestimmten Ausformung des religiösen Gefühls, der christlichen Gottesvorstellung, und wenn wir diese zum absoluten Maßstab der Religion nehmen, besteht die Gefahr, daß wir eine andere nicht verstehen, die vielleicht ganz anders geartet ist. Jedenfalls müssen wir uns in das Denken eines Volkes einzufühlen suchen, ehe wir über seinen Gottesglauben aburteilen.

Wie die mosaische, so ist auch die christliche Religion von dem Gedanken getragen, daß unsere Welt eine Ursache haben muß, einen persönlichen Urheber, der sie aus dem Nichts geschaffen hat. Dann kann folgerichtig dieser Gott nicht in der Welt selbst seinen Sitz haben, so schwer es auch dem naiven Menschen fällt, sich von dieser Vorstellung freizumachen; er kann nur jenseits der Welt in unnahbarer Ferne, kann nur transzendent gedacht werden. Wie Himmel und Erde hat Gott aber auch den Menschen geschaffen. Dieser dankt Gott sein gesamtes Dasein, ist auf ihn für seine Erhaltung angewiesen und steht darum zu

ihm im Verhältnis schlechthiniger Abhängigkeit. Knecht Jahwes ist im Alten Testament der Ehrentitel des Frommen. Die Erkenntnis Gottes schöpft der Mensch aus der Offenbarung, und Gott hat ihm auch verkündet, was er zu tun und zu lassen habe, hat durch den Dekalog festgelegt, was gut und böse, was sittlich sei. Jede unsittliche Handlung ist darum Ungehorsam gegen Gott, ist Sünde. Aus dem Gefühl, diese Gebote Gottes nicht voll zu erfüllen, erwächst die Seelennot des Menschen, die Sehnsucht nach dem Frieden mit Gott, nach Erlösung. Die christliche Religion braucht die Kirche als Organisation, aber ihrem Wesen nach ist sie persönliche Herzenssache des Einzelmenschen. Gott selbst ist zwar erhaben über die einzelnen Gebote, kann aber nur als sittliche Potenz gedacht werden. Und wenn ihm der naive Glaube des Alten Testamentes auch noch manche menschlichen Züge beilegt, so ist er doch für Jesus der Inbegriff sittlicher Vollkommenheit. „Darum sollt ihr vollkommen sein, gleich wie euer Vater im Himmel vollkommen ist."

All das ist in der griechischen Religion anders. Für die Griechen ist wie für die alten Germanen das Nichts eine unvollziehbare Vorstellung. Auch eine Null kennt darum ihre Mathematik nicht. „Aus dem Nichtseienden kann nichts entstehen, und nichts kann in ein absolutes Nichts vergehen" ist die Grundlehre der verschiedensten Philosophen, und sie folgern daraus, daß es kein Werden und Vergehen in absolutem Sinne geben kann, sondern nur einen Wechsel der einzelnen Dinge durch veränderte Lagerung der Stoffteile. Wenn das Denken der alten Hellenen auf die Ursprünge des Seins zurückgeht, gelangt es wie das der Germanen nicht zu einem Nichts und einem Schöpfergott, sondern etwa zu einem gähnenden Raum, einem Chaos, und zu einer rudis indigestaque moles, einer formlosen Materie, die der Gestaltung harrt. Diese bringt aber kein von außen wirkender Gott; vielmehr gehen die Götter selbst irgendwie aus dem Stoff, aus der Erde hervor, zu der sich die Materie verfestigt. Auch der Mensch ist so entstanden. Der Weiberfeind Hesiod erzählt zwar von der Erschaffung des Weibes durch Zeus, durch das alles Unheil über die Menschheit gekommen sei. Aber die Männer sind bei ihm schon vorher da. Sie stammen von den Eschennymphen, den Töchtern der Erde, sind also letztlich aus dieser hervorgegangen und mit den Göttern eines Ursprungs. Auch der altfromme Pindar teilt diesen Glauben; er beginnt sein sechstes nemeisches Gedicht: „Vom gleichen Stamme sind Menschen und Götter, von einer Mutter haben sie den Lebensodem, wenn auch ganz verschiedene Kraft sie trennt." Unendlich überlegen sind die Götter, heißen deshalb oft die 'Stärkeren', die κρείττονες; aber in diesem Komparativ liegt zugleich, daß sie nicht inkommensurabel sind wie Jahwe und Adam. Die Götter sind erhabene Wesen, aber auch nur innerhalb der Welt zu denken, und wenn der Mensch auch auf ihre Gunst angewiesen ist, so fehlt ihm doch das Gefühl absoluter Abhängigkeit. Er blickt zu den Göttern in frommer Verehrung auf; aber sich ihren Knecht zu nennen, verbietet ihm sein Freiheitsdrang. Er will selbständig sein im Denken wie im Handeln, verläßt sich nicht auf eine Offenbarung, sondern auf seine eigene Erkenntnis, und er handelt nicht, wie es ihm ein Gott, sondern wie es ihm sein eigenes menschliches Wesen vorschreibt.

„Eine Handlung ist nicht gut, weil Gott an ihr Wohlgefallen hat, sondern weil sie gut ist, darum ist sie Gott wohlgefällig" schärft Plato im Euthyphron ein. Wohl wird der Mensch manches auch darum tun, weil er weiß, daß es von Gott gewünscht wird und seine Gunst sichert; er wird dem Armen und dem Fremden, die Zeus in seine besondere Obhut genommen hat, in ihrer Not helfen; aber das tut er doch zugleich und zunächst aus dem sittlichen Empfinden heraus, das er selbst im Herzen trägt und das ihn mit dem Mitmenschen verbindet. Der Begriff der Sünde im eigentlichen Sinne, nach dem ihr Wesen in dem Ungehorsam gegen Gott liegt, ist ihm fremd. *ἁμαρτία* bedeutet nur die sittliche Fehlhandlung, und erst das Christentum hat dem Worte die religiöse Färbung gegeben. Auch der Frevel, den ein Mensch gegenüber einem einzelnen Gotte, etwa durch Entwendung von Tempelgut, verübt, ist seinem Wesen nach von dem Verbrechen gegen einen Mitmenschen nicht verschieden, ist eine Verletzung der Gerechtigkeit, die unsere Pflichten gegen andere regelt, eine unsittliche Handlung, aber keine Auflehnung gegen Gottes Gebot. Darum fehlt dem hellenischen Menschen auch das Gefühl der Zerknirschung vor Gott. Er kennt zwar die Reue als Sinnesänderung, als Bedauern über ein falsches Handeln, aber nicht die Seelennot, die aus der Tiefe zu Gott ruft und um Vergebung der Sünden fleht. Denn der Mensch hat seinem eigenen Wesen zu folgen; in ihm findet er die Kraft, sich sein Leben zu gestalten, und für ihren Gebrauch trägt er die Verantwortung vor sich selbst. Die Götter haben die Sittlichkeit nicht geschaffen, und sie leben selbst in einer eigenen Sphäre, auf die unsere sittlichen Maßstäbe nicht ohne weiteres anwendbar sind.

Aber was sind denn nun positiv diese Götter? Und wie ist man zu dem Glauben an sie gekommen?

Die spätere hellenische Wissenschaft kannte in ihrer Übersicht über die religiösen Vorstellungen ihres Volkes auch Atheisten; aber ihre Zahl ist sehr gering. Daß es Götter gibt, ist für die Griechen selbstverständlich. Sie brauchten keine 'übernatürliche' Offenbarung, um an diese zu glauben. Sie sprachen überhaupt nicht von einem 'Glauben' an die Götter. Das Wort *νομίζειν* hat einen ganz anderen Sinn; es besagt, daß ein Volk in Gesinnung und Kult bestimmten Vorstellungen über die Götter folgt, und daß ein Einzelner sich diesen anschließt. Die *πίστις* aber, mit der die Christen ihren auf die Offenbarung gegründeten Glauben bezeichnen, ist für den Hellenen immer ein Fürwahrhalten, das sich auf 'Überredung', nicht auf Belehrung und klare Erkenntnis verläßt; und Plato gebraucht dieses Wort zwar gelegentlich auch von der religiösen Überzeugung, aber dann denkt er an die unbeweisbaren Mythen von der Vergeltung im Jenseits, denen er Glauben schenkt, oder an philosophische Beweisgründe, die er anerkennt. An die Existenz der Götter 'glaubt' der Grieche nicht, sondern er weiß, daß es Götter gibt, weil er sie mit seinem geistigen Auge 'sieht' und sie erlebt. Er verspürt es ja ständig, daß er von Wesen mit übermenschlicher Kraft umgeben ist. „So etwas vermag kein Mensch, sondern nur ein Gott" sagt Telemach, als sein Vater in verwandelter Gestalt vor ihn tritt. Der Bauer erlebt es dauernd, daß der Erfolg seiner Arbeit nicht von ihm allein abhängt, daß ein Höherer die

Wolken sammelt und die Blitze sendet, und wenn die Sonnenglut die Saat versengt, drängt sich ihm von selbst das Gebet auf die Lippen: „Regne, regne, o lieber Zeus!" Kein Mensch ist es, der den Herden Fruchtbarkeit verleiht, der die Stürme schickt und den Schiffer vor ihnen schützt. Wenn im Frühling der Gießbach von den Berghängen herabstürzt, dann schaut der Hellene ein Lebewesen, das mit der Urkraft des Stieres brüllend seinen Weg sucht. Aber auch wenn droben auf den Höhen die Bäume emporsprießen, erblickt der Dichter des Aphroditehymnus die Dryade, die in jedem lebt, mit ihm geboren wird und wächst, bis die Zeit kommt, wo ihre Seele, ihr Leben entweicht. Aber nicht als einmalige Erscheinung. Denn das ist gerade das Große, Übermenschliche, daß dieses Leben, auch wenn das Einzelne vergeht, sich als Ganzes immer wieder erneut. Wer soll es sein, der das bewirkt, wenn nicht ewige Mächte, die über menschliche Beschränkung erhaben sind?

Noch ganz anders erlebt der Hellene diese höheren Mächte in seinem persönlichen Dasein. Nur zu oft muß er erfahren, daß sein Wollen und Handeln durch unvorhergesehene Zwischenfälle durchkreuzt wird, die nicht von ihm selbst oder von einem anderen Menschen verursacht werden, aber doch einen Urheber haben müssen, auch wenn wir ihn mit unserem leiblichen Auge nicht wahrnehmen. Wir sahen auch schon: Wenn den Menschen ebenso wie in der Brunstzeit die Tiere die geschlechtliche Leidenschaft übermannt, so verspürt der Hellene eine unheimliche Macht, die in sein Leben eingreift. Auch wenn Achilles mitten im wildesten Zorn wieder zur Besinnung kommt, wenn Odysseus eine 'Eingebung' erfährt, muß ein höheres Wesen auf ihn einwirken. Und das gilt nicht nur für den Augenblick. Wie Achilles sein Heldentum, so dankt auch Odysseus seine Klugheit nicht sich selbst oder seiner 'Erbmasse'; auch hier stößt der Mensch auf eine höhere Macht, die sein eigenes Leben bestimmt, ebenso wie ihm ihr Sein und Wirken überall in der ihn umgebenden Welt entgegentritt.

Es sind Mächte, die nicht von außen her in die Welt hinein wirken und im Gegensatz zum 'natürlichen' Verlauf der Dinge stehen. Wunder als göttliche Unterbrechung des Naturgesetzes sind dem hellenischen Denken fremd, wenn auch in der alten Zeit, die noch keinen festen Begriff von diesem Naturgesetz hat, die Grenzen verfließen. Athena mahnt Achilles nur zu dem, was seinem eignen Wesen entspringt. Helena folgt Aphrodite, weil sich in ihr selbst der geschlechtliche Trieb regt. Vor der Phäakeninsel wird Odysseus von der Brandung an das Felsgestade geworfen und 'wäre zerschmettert worden, hätte er sich nicht an einer Klippe festgehalten'. Das würde er doch aber auch getan haben, wenn es ihm nicht Athena eingegeben hätte. Sie treibt ihn nachher auch, nach einer flachen Flußmündung zu suchen; aber diesen Vorgang erzählt er selbst später, ohne die Gottheit zu erwähnen. Wenn beim Wagenrennen Diomedes die Peitsche verliert und Eumelos' Joch zerbricht, wenn beim Wettlauf Aias im Kuhmist ausgleitet, hören wir vom Eingreifen eines Gottes; aber an sich sind diese Vorgänge alle ganz 'natürlich'.

Im fünften Gesange der Ilias will Athena ihrem Liebling Diomedes herrlichen Ruhm verleihen. Sie gibt ihm Mut und Willenskraft in die Brust, läßt

Feuer von Helm und Brünne flammen und schickt ihn in den Kampf. Diomedes wird verwundet; aber auf sein Gebet versichert ihn Athena ihres Beistandes und gibt ihm wunderbare Kraft. Sie lenkt seine Lanze so, daß Pandaros zu Tode getroffen wird, steigt nachher sogar selbst zu ihm auf seinen Streitwagen, der unter der Last der beiden Gestalten kracht, spornt ihn zum Kampfe mit Ares an, stößt dessen Lanze hinweg und bohrt dafür Diomedes' Speer tief in die Seite des Gegners. Keinen Augenblick sollen wir die Gottheit aus dem Auge verlieren, und doch vollzieht sich alles so, daß es für unser Gefühl auch ohne die Göttin geschehen konnte, und das Lied bleibt die Verherrlichung menschlichen Heldentums, wie es auch Achills Ruhm nicht schmälert, wenn Athena ihm im Kampfe mit Hektor zur Seite tritt und von dem Erfolge spricht, den sie beide zusammen erringen werden. Natürlich-menschliches Tun und göttliches Eingreifen stehen nicht im Gegensatz zueinander, sondern in vollem Einklang. Athenas Erscheinen weckt in uns die Vorstellung, daß Diomedes 'Übermenschliches' vollbringt; doch seine menschliche Leistung wird dadurch nicht geschmälert. So besteht aber auch kein Zwiespalt zwischen dem Wachstum des Baumes und dem Leben der in ihm wohnenden Dryade, zwischen dem tosenden Fluß und dem Gott, der in ihm lebt. Naturvorgang und göttliches Wirken sind eins.

Von da aus werden wir nun auch die Frage beantworten können, was die Götter für die Griechen sind und bedeuten. Die bei den vergleichenden Religionshistorikern so beliebten Begriffe Mana und Orenda, die eine magische Kraft bezeichnen, helfen uns nicht zum Verständnis der hellenischen Gottheiten. Denn die sind eben keine unpersönlichen Kräfte, sondern persönliche Gestalten. Weiter führt uns der Begriff der Naturreligion. Aber abgesehen davon, daß wir erst scharf zusehen müssen, was die Griechen unter Natur verstanden — davon wird später zu reden sein —, gibt zu denken, daß Sonne und Mond keinen eigentlichen Kult bei den alten Griechen hatten. Der Begriff ist auch darum irreführend, weil wir Modernen geneigt sind, Natur und Geist, Kraft und Stoff in Gegensatz zu stellen. Für die Hellenen sind sie zur untrennbaren Einheit des Lebens verbunden, und wir werden besser tun, von diesem Begriff des Lebens auszugehen.

Aber was ist denn das Leben? Die Naturwissenschaft der Gegenwart spürt mit überraschendem Erfolge den chemischen und biologischen Prozessen nach, die den einzelnen Lebensvorgängen zugrunde liegen. Wird jedoch damit das Leben selbst erklärt? Wenn wir ehrlich sein wollen, müssen wir uns doch eingestehen, daß dieses für uns ein Rätsel bleibt, ein Urphänomen, das wir als gegeben hinnehmen müssen, ohne eine Erklärung geben zu können.

Von den Griechen hat sich am meisten Plato mit dem Problem des Lebens beschäftigt, das für ihn aufs engste mit der Frage nach der Seele und ihrer Bedeutung für die Welt zusammenhängt. Schon im Phaidon erweist er die Unsterblichkeit der Seele damit, daß sie ihrem Wesen nach an der Idee des Lebens teilhat und diese den Tod ausschließt. Später hat er dann das Leben selbst zum Gegenstande der Forschung gemacht und es als Selbstbewegung bestimmt, diese selbst aber auf das seelische Prinzip zurückgeführt. Damit war das Leben seinerseits an die Seele als seine Trägerin gebunden. Leben und Bewegung erfüllen

aber den ganzen Kosmos. So beginnt Plato seine Welterklärung im Timaios mit der Feststellung, daß der Kosmos nicht nur eine Fülle von einzelnen Lebewesen in sich berge, sondern der Urgrund alles Einzellebens und selbst als ein großes beseeltes Lebewesen aufzufassen sei. Warum ihm diese Gedankenreihe so wichtig war, lehrt das zehnte Buch seines Alterswerkes, in dem er für seinen Gesetzesstaat die religiöse Grundlage sichern will. Mit Leidenschaft wendet er sich hier gegen den Materialismus, der nur eine rein mechanisch wirkende Naturkraft kennt und die Gottheit ausschaltet, und weist demgegenüber nach, daß die wahre Physis die Seele sei, die als Prinzip der Selbstbewegung die Ursache alles Werdens und Wachsens, aller Bewegung und alles Lebens sei, auf Erden wie droben am Himmel in den Bahnen von Sonne, Mond und Sternen. Diese lebenwirkende Seele müßten wir aber als göttlich bezeichnen. „Alles ist also voll von Göttern." Das ist für ihn der Beweis, daß es Götter gibt.

Mit dem Satze „Alles ist voll von Göttern" zitiert Plato den berühmten Ausspruch des Thales, des Begründers der Philosophie, den auch Aristoteles mehrfach anführt, und tatsächlich muß dieser aus einer ähnlichen Grundanschauung hervorgegangen sein. Jedenfalls hat auch Thales Bewegung und Seele in der ganzen Welt, auch in der anorganischen Natur, nachzuweisen gesucht. Die Anziehungskraft des Magneten leitete er nicht aus einer mechanischen Ursache, sondern aus der ihm innewohnenden Seele ab. Aber auch für den Arzt Hippokrates waren Winde und Luft und Sonne, ja sogar die Krankheiten göttlich, weil sie alle in unaufhörlicher Bewegung sind und alle gleichermaßen aus der einen göttlichen Natur stammen, die überall und in alle Ewigkeit Bewegung, Wachstum und Leben wirkt. Und wenn Aristoteles die Wunderkraft der Natur, die alles zweckmäßig gestaltet, auch bei den kleinsten Organismen beobachtet, kommt ihm Heraklits Ausspruch in den Sinn, der fremde Besucher ruhig in seiner Küche empfing, „denn auch da seien Götter".

Hellenen der verschiedensten Denkart kommen also darin überein, daß wir da das Göttliche anzuerkennen haben, wo sich Selbstbewegung, Seele und Leben finden. Das kann nicht zufällige Übereinstimmung oder die Ausgeburt eines klügelnden Verstandes sein. Es muß tief in dem religiösen Empfinden des Volkes seinen Grund haben und kann uns so den Weg weisen, um die hellenische Religion zu verstehen.

„Da der Dichtung zauberische Hülle
sich noch lieblich um die Wahrheit wand,
durch die Schöpfung floß da Lebensfülle,
und was nie empfinden wird, empfand" —

dieses Wort Schillers gilt nicht bloß für die Dichtung der Hellenen, sondern auch für ihre Religion. Das Leben in seiner ganzen Vielheit und Mannigfaltigkeit ist es, das in der Götterwelt der Hellenen Gestalt gewinnt. Wir werden noch sehen, wie sie sich nie bei der äußeren Erscheinung der Dinge beruhigen, sondern mit ihrem geistigen Auge zum Innern, zum Wesen des Gegenstandes durchzudringen streben. In dieser Haltung treten sie auch an die gesamte sie umgebende Welt heran, und überall erblicken sie hinter der Oberfläche als das Entscheidende,

Wesenhafte das Leben mit seiner Selbstbewegung, mit seinem Werden, Wachsen, Blühen und Welken, mit seinen wirkenden und gestaltenden Kräften, das Leben in seiner alles umspannenden Weite und seiner ewigen Erneuerung, das Leben, das dem Seienden erst Sinn und Bedeutung verleiht. Überall tritt dem Hellenen dieses Leben entgegen, in Baum und Fluß und Meer so gut wie in Tier und Mensch, und wie bei diesen schaut der plastische Sinn der Griechen hinter der äußeren Hülle eine Seele, die Trägerin dieses Lebens ist, ein lebendes Wesen. Unwillkürlich formt sich ihre Phantasie diese nach Analogie des eigenen Ich. Aber unendlich viel höher und erhabener müssen diese lebenwirkenden Gestalten sein als der schnell dahinschwindende, überall eingeschränkte Mensch, Wesen von übermenschlicher Macht, erhaben über Sorge und Leid, unsterblich wie das Leben, das die Welt durchflutet. Sie sind die Kreittones, die Stärkeren, sind die Unsterblichen, die Götter.

Was ist also die hellenische Götterwelt? Sie ist die Welt in ihrem Wesensgehalt, die Gesamtheit der in ihr wirkenden Kräfte, ist das Leben, geschaut in einer Fülle erhabener unsterblicher Gestalten.

Der Hellene braucht nicht erst wie der kulturübersättigte Olenin Tolstois in eine wilde Bergnatur zu gehen, um in ihr ursprüngliches Leben und Gott zu entdecken; er erfühlt die Gottheit in der Lebensfülle, die alltäglich von allen Seiten auf ihn eindringt.

In den verschiedensten Formen tritt dieses Leben dem primitiven Menschen vor Augen, und in der Vielfalt der Einzelerscheinungen wird es zunächst erfaßt. Die romantische Vorstellung von einer ursprünglichen Neigung der Hellenen zum Monotheismus ist längst von der Wissenschaft widerlegt. Erst allmählich sind sie dazu gelangt, die vielen Götter nach Zahl und Rang zu ordnen, und noch viel länger hat es gedauert, bis man hinter dieser Vielfalt die Einheit des Göttlichen erkannte. Noch Euripides schloß seine Tragödien gern mit dem Chorwort, vielerlei seien die Gestalten des Göttlichen, und auch Plato ließ sich durch die philosophische Einsicht in den einen göttlichen Urgrund der Welt die Ehrfurcht vor den ihm von Kind an vertrauten Göttern wie Athena und Apollo nicht rauben.

Das Leben ist nicht nur vielgestaltig; es birgt auch Widersprüche und Gegensätze und kümmert sich nicht um die Gesetze der menschlichen Moral. Kein Wunder, daß auch die Götterwelt diesen Maßstab nicht verträgt. Sollte etwa die Göttin, deren unheimliche Macht der Mensch im hemmungslosen Geschlechtstrieb am stärksten empfand, als züchtige Ehefrau gedacht werden? Die Ilias hat zum Inhalt den Krieg. Der krönt den Sieger, aber er trifft auch die Besiegten, die unsrem wie des Dichters Herzen ebenso nahestehen und die den Göttern, denselben Göttern ebenso fromm gedient haben. Ilios ist nun einmal, das war für die Dichter historische Tatsache, von den Griechen zerstört worden. So mußte Zeus trotz seines Mitleides zustimmen, daß die Stadt fiel. Ja, wenn es einen Augenblick schien, als könne 'über das Schicksal hinaus' ein Friede zustande kommen, mußte dies durch einen hinterlistigen Eidbruch verhindert werden, und die Göttin Athena ist es, die mit Zeus' Zustimmung Pandaros den Gedanken

zum Schuß auf Menelaos eingibt. Achilles genießt wie Diomedes in besonderem Maße Athenas Schutz und Beistand. Aber das hat wie im wirklichen Leben seine furchtbare Kehrseite. In dem Augenblick, wo sich auf der Schicksalswaage Hektors Todeslos zur Erde senkt, weicht sein treuer Beschützer Apollo von seiner Seite; Athena aber stachelt ihn mit trügerischem Worte zum letzten Widerstande an, um ihn dann schnöde im Stich zu lassen.

Gewiß befinden wir uns hier auf dem Boden der Dichtung, die ihre Phantasie frei walten läßt. Aber der Spielraum dieser Phantasie ist doch durch den volkstümlichen Glauben bedingt, daß in allem, was den Menschen an Gutem wie an Bösem zustößt, eine höhere Macht wirkt. Mit Schlagworten wie Götterapparat und dichterische Technik wird dieser Glaube nicht aus der Welt geschafft. Am weitesten wagt sich die poetische Kühnheit in dem Schwanke vor, der schildert, wie Hephaistos seine Gattin Aphrodite mit ihrem Geliebten Ares dem Gelächter der Götter preisgibt. Da wird es uns schwer, anzunehmen, der Dichter habe irgendwelche Ehrfurcht vor diesen Göttern gehabt oder überhaupt an sie geglaubt. Aber etwas Ähnliches liegt doch vor, wenn die attische Komödie beim Fasching mit Vorliebe gerade Dionysos in komischer Situation vorführt, wenn sie ihn darstellt, wie er als Rekrut gedrillt oder als Zechpreller verprügelt wird und wie ihm dabei etwas recht Menschliches passiert. Die Athener haben sich köstlich darüber amüsiert, ohne die Ehrfurcht vor dem großen Gott, dem das Fest galt, zu verlieren. Die griechischen Götter verstanden Spaß. Auch Bismarcks Verehrung haben die zahllosen Karikaturen der Witzblätter keinen Eintrag getan.

Das Leben richtet sich nicht nach den Forderungen menschlicher Sittlichkeit, aber es hat seine eigenen Gesetze, denen es folgt. Die Welt, die den Menschen umgibt, ist für den Hellenen kein wirres Durcheinander, sondern ein sinnvoller Zusammenhang, ein 'Kosmos', unendlich vollkommener als die wohlgeordnete Lebensform der menschlichen Gemeinschaft, die er mit diesem Namen bezeichnet. Dabei verspürt er in dieser Welt nur zu deutlich das Wirken von Mächten, die diese Ordnung stören, ja zerstören wollen. Da gab es gewaltige Riesen wie die Giganten, die von der Chalkidike aus weithin über das Meer mächtige Felsblöcke gegen den Olymp schleuderten, oder wie Otos und Ephialtes, die den Ossa auf den Pelion türmten, um den Himmel zu erstürmen; da waren unterirdische Ungeheuer, die mit ihrem Feueratem manchenorts Flur und Haus der Menschen verheerten und die ungestalten 'Hundertarme', deren Urkraft selbst Zeus bei seinem Kampfe gegen die ältere Göttergeneration, die Titanen, nicht entbehren konnte. Aber mit Ausnahme dieser 'Hekatoncheiren' liegen sie alle jetzt ohnmächtig unter hohen Bergen oder sonst in die Tiefen der Erde gebannt. Wilde Naturgewalten mußten, so malt es der Mythos in den verschiedensten Bildern aus, erst bezwungen werden, damit die heutige wohlgeordnete, schöne Welt entstände. Siegreich waren die Mächte der Ordnung geblieben, die Götter, die es bewirkten, daß an die Stelle des einstigen Chaos der Kosmos trat. Nicht aus menschlich-sittlichen Motiven haben sie das getan, sondern als die Mächte, die aus ihrem Wesen heraus das Leben gestalten und ihm Form, Maß und Ordnung verleihen.

Erst damit wurden aber auch die Grundlagen für das Gemeinschaftsleben geschaffen, die dem Menschen seine sittliche Aufgabe und sein Lebensziel bestimmten. Da konnte es auf die Dauer nicht ausbleiben, daß das eigene Vollkommenheitsideal auf die Vorstellungen zurückwirkte, die man sich von den Göttern machte. Damit war der Weg gewiesen, aus ihrem Bilde allmählich die Züge zu entfernen, die dem eigenen sittlichen Gefühl widersprachen.

Wir werden bald sehen, daß es nicht lange dauerte, bis bei den Griechen selber Homer schärfste Kritik erfuhr, weil er den Göttern Menschliches, Allzumenschliches angedichtet habe. Aber darüber dürfen wir die positive Leistung des Epos nicht vergessen. Es hat zunächst in die bunte und vielgestaltige Götterwelt eine gewisse Ordnung und Rangfolge gebracht, indem es eine bestimmte Anzahl großer Götter heraushob und zum Kreise der zwölf Olympier zusammenschloß. Die alten Germanen stellten sich mit bäuerlicher Phantasie die Welt als ein großes Dorf mit Wohnungen für Götter und Menschen und mit der Weltesche als Mittelpunkt vor. Die Griechen gingen als 'politische' Menschen von der menschlichen Gemeinschaft aus. Bei ihnen bilden die Götter eine große Familie mit Vater Zeus an der Spitze, später — schon bei Hesiod und Aischylos — einen Staatsverband, den Zeus als Herrscher leitet. Die Einzelgötter aber streifen bei Homer alles Schauerliche, Fratzenhafte und Urtümlich-Formlose ab, das den alten Göttern anhaftete, und an die Stelle der Furcht, die das Numinose erregte, tritt die staunende Bewunderung für die vollkommenen Wesen, die in einer höheren Daseinsform leben, wie sie sich der hellenische Sinn für Maß, Harmonie und Schönheit ausmalt. Da der hellenische Geist überall klar überschaubare Ordnung und Gliederung verlangt, grenzt er die Bereiche der Götter und der Menschen innerhalb der Welt scharf voneinander ab. Während die Germanen eine Götterdämmerung kennen, stehen bei den Hellenen die Götter, die Träger des ewig sich gleich bleibenden Lebens, als Unsterbliche den Sterblichen gegenüber und sind von diesen auch dadurch streng geschieden, daß sie deren Sorgen, Mühen und Leiden nicht kennen, sondern ein 'leichtes', seliges Leben führen. Aber unwillkürlich werden die göttlichen Einzelgestalten zu Idealfiguren, in denen äußerlich wie seelisch ein erhöhtes und verklärtes Menschentum plastische Form erhält. Für unser Gefühl tragen sie vielleicht zu menschliche Züge; aber jedenfalls teilen auch sie jene Klarheit, Ausgeglichenheit und Schönheit, die über der ganzen homerischen Welt liegt und die uns später aus den Werken der bildenden Kunst entgegenstrahlt.

Wenn Michelangelo Gottvater in erhabener Menschengestalt malt, ist er sich bewußt, daß er damit nur ein Symbol des unsichtbaren Geistes für das Auge des Betrachters gibt. Das ist der Standpunkt, den bereits im Altertum später die Verteidiger des Bilderkultes vertreten. Der ursprüngliche Glaube der Hellenen war aber natürlich, daß die Götter wirklich in Menschengestalt erscheinen und existieren. Denn das war die einzige äußere Form, die man für ein geisterfülltes Lebewesen kannte und unbefangen auch auf die normalerweise den Sinnen entzogene Gottheit übertrug. Aber schon früh regte sich wenigstens in den gebildeten Kreisen das Bewußtsein, daß der Mensch selbst das

Bild Gottes nach seinem eigenen formt und wir uns hüten müssen, in dieses körperliche oder seelische Züge menschlichen Wesens hineinzutragen.

Wie nahe es den Hellenen lag, in dem sie umgebenden Leben die Gottheit zu empfinden und zur plastisch geschauten Persönlichkeit zu formen, hat U. v. Wilamowitz schön an Pindars fünftem isthmischen Siegeslied gezeigt. Da preist der Dichter den göttlichen Lichtglanz, der von den Strahlen der Sonne ausgeht, uns aber ebenso im Funkeln des köstlichen Goldes bezaubert, und denselben Glanz findet er in dem blinkenden Streifen wieder, den beim Wettrennen das Ruderboot im Sonnenschein zieht, vor allem aber auch in dem Ruhmesglanz, der das Haupt des Siegers im Agon umleuchtet. Und von selbst wird für Pindar dieser lichte Glanz zur 'Theia', zur göttlichen, vielnamigen Tochter des Helios. Da dürfen wir ebenso wie in vielen ähnlichen Fällen nicht von einer Personifikation reden. Denn da erhebt nicht bewußte Reflexion eine Naturerscheinung zur Person; vielmehr erlebt und schaut der Dichter unmittelbar eine göttliche Gestalt, die den vielen Einzelerscheinungen etwas von ihrem strahlenden Wesen mitteilt. Diese Theia ist aus dem augenblicklichen Erleben Pindars geboren und trug viel zu persönlichen Charakter, um in das Allgemeinbewußtsein einzudringen. Aber in ähnlicher Weise hat auch das hellenische Volk die Gottheit in ihrer vielfachen Erscheinung erlebt und geformt.

Unter den Göttern gab es so manche, etwa die Quellnymphen und Flußgötter, die nur einen begrenzten, örtlich gebundenen Wirkungsbereich hatten. In anderen Fällen erfaßte der Glaube dagegen das allgemeine Leben des Menschen oder seiner Umwelt von einer bestimmten Seite her und formte die dort wirkenden Mächte zu Gottheiten, die allerorten in gleicher Weise gefühlt und verehrt werden konnten. Das sind die großen Götter, die im Kreise der Olympier vereinigt wurden. Nur von ihnen soll hier kurz die Rede sein.

An ihrer Spitze steht der sicher indogermanische Zeus, ursprünglich ein Wettergott, der Wolkensammler und Blitzeschleuderer, der den Regen sendet und den Früchten des Feldes Wachstum und Gedeihen gibt. Die Wolken sammelt er droben an den Gipfeln der Berge, auf denen er thront, nahe dem Himmel, den er erhellt und verfinstert. Es war an sich kein großer Schritt, wenn der Glaube diesen Gott in den Himmel selbst versetzte; aber damit wuchs Zeus zum Herrn dieses Himmels und der ganzen Welt empor, dessen Macht die anderen Völker ebenso verspüren mußten wie die Griechen. Nationale Beschränkung der Götter kennen diese nicht.

Zeus ist der Hausvater und das Haupt der Götterfamilie. Das hat sich nicht ohne Kampf vollzogen. Man erzählte nicht nur von der gewaltigen Schlacht, in der er die alten Götter, die Titanen, niederwarf; die Ilias weiß vielmehr auch noch, daß einstmals Hera, Poseidon und Pallas Athene sich gegen Zeus empörten und ihn zu fesseln versuchten. Aber das lag lange zurück, und bei Homer fügt sich, wenn auch mit Widerstreben, Poseidon dem Gebote des mächtigeren Bruders und begnügt sich mit der Herrschaft über das Meer wie Hades mit der über die Unterwelt. Zeus ist der Allgewaltige, der mit einem Zucken seiner Brauen den großen Olymp erschüttert. Als Herr seines Weltreiches wird

er von selbst zum Schützer der menschlichen Ordnung und der irdischen Herrscher. Er nimmt sich aber auch derer an, die auf Erden nicht den Schutz der menschlichen Gesetze genießen, der Fremden, der aus der Heimat Ausgestoßenen, die sich bittflehend dem Herde nahen. Hier war ein fester Ansatz gegeben, von dem aus sich der Glaube an die sittliche Wirksamkeit und Wesensart zunächst dieses einen höchsten Gottes entwickeln und ausbreiten konnte.

Der Herd selbst war als Mittelpunkt des Hauses und des Familienlebens von jeher heilig; aber die uralte Göttin Hestia wurde allmählich immer mehr durch Zeus, den Herrn des Hauses und Schützer des Gehöftes, in den Hintergrund gedrängt.

Wie die vorgriechische Bevölkerung Kretas, so kannten die Griechen von Anfang an auch die Verehrung der Erdgöttin, die den tragenden Boden und damit die unentbehrliche Grundlage für das Dasein bietet und von der alles Leben der Menschen wie der Götter stammen muß. Aber wenn auch Hesiod mit grandioser Phantasie ausmalt, wie sich der Himmelsgott Uranos der Gaia in brünstiger Umarmung naht, sind beide doch nicht zu plastischen Gestalten im lebendigen Glauben der Hellenen geworden. Näher lag diesen die Vorstellung, daß die Erdmutter die Gottheit sei, die den Menschen Nahrung spendet, die Saat sprießen und die Frucht reifen läßt, sodaß der Bauer ihr dankbaren Herzens das Erntefest feiern mag. Das ist Demeter, die im ersten Teile ihres Namens eine alte Bezeichnung für die Erde, im zweiten aber die gemütstiefe Charakteristik als Mutter trägt, so wie die Römer den 'Vater Jovis', den Juppiter, verehrten. Als die nahrungspendende und lebenwirkende Erdmutter war Demeter die Gottheit, die dem Herzen des Bauern am nächsten stand, während sie im ritterlichen Epos zurücktrat.

Der erste Bestandteil von Demeters Namen steckt unter der Form 'Da' wohl auch in dem Namen Posei-daon, Poseidon, der den Gott als Gatten der Erdgöttin bezeichnete. Da spiegelt sich noch die ursprüngliche Religiosität, für die an erster Stelle die weibliche Erdgottheit stand, während der Gatte als eine Art Prinzgemahl neben ihr einen Platz erhielt. Aber schon bei den ältesten Hellenen ist Poseidon zum gewaltigen Gotte geworden, der die Erde in ihren Tiefen erschütterte und erbeben ließ. Allmählich mußte er sich dann freilich Zeus unterordnen und wurde in der neuen Heimat auf das Meer beschränkt. Aber noch bei Homer fühlt er sich dem Bruder durchaus ebenbürtig und hat etwas von seiner alten Größe, freilich auch von urtümlicher Wildheit bewahrt.

Als weibliche Gottheit tritt Hera Zeus zur Seite. Der Name ist Femininform zu Heros und bezeichnet wie das germanische Frouwe die 'Herrin'. Man kannte später auch Kinder von ihr, aber in ihrem Wesen ist sie nicht Mutter, sondern die Gattin des Göttervaters und die Gebieterin im Hause, die eifersüchtig über ihre Stellung wacht, die Schirmherrin der Frauen, die von ihr den Schutz ihrer heiligsten Rechte erwarten.

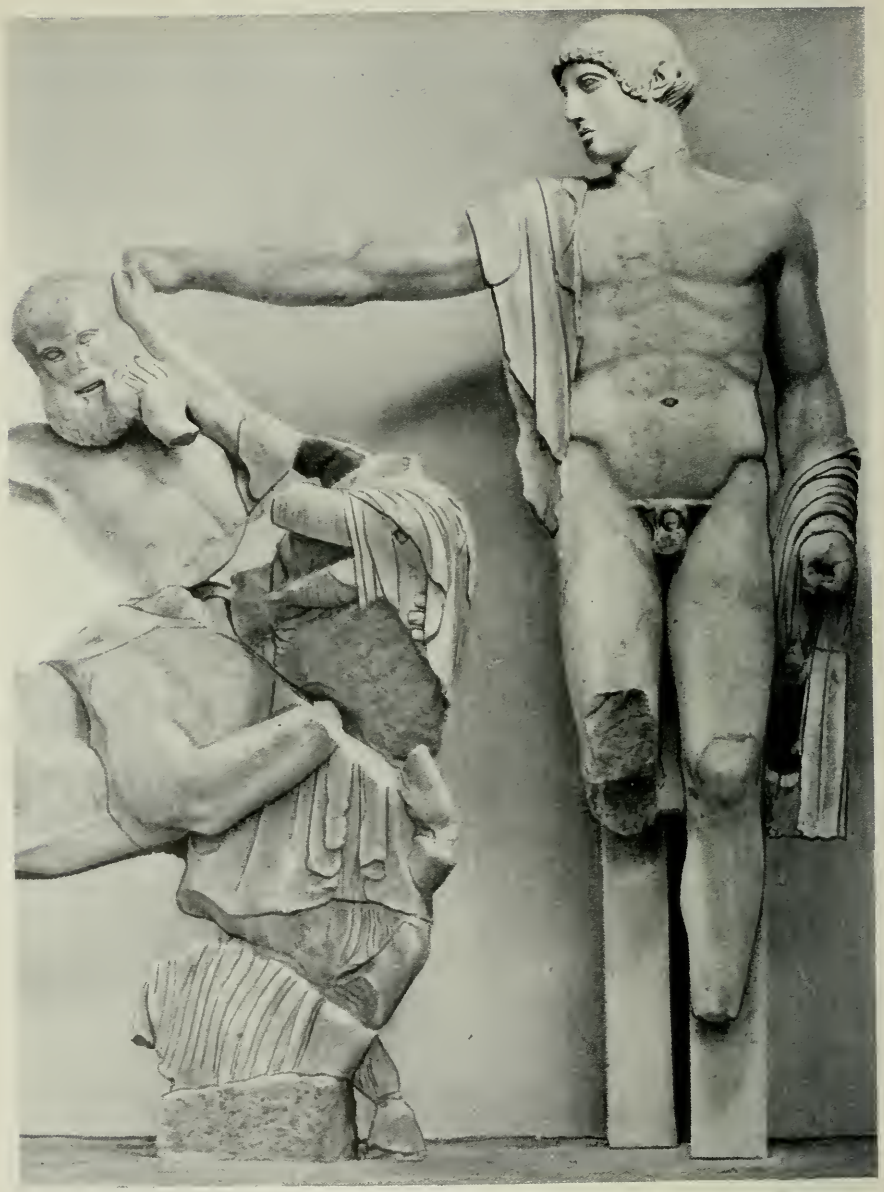
Aber in Mutter und Gattin erschöpft sich die Bedeutung des Weibes für das Leben nicht. Neben Demeter und Hera steht Aphrodite, die Liebesgöttin, deren unwiderstehliche Gewalt der Mann um so stärker empfindet, weil sie nicht

durch äußeren Zwang wirkt. Peitho, die Überredung, der man sich aus eigenem Willen hingibt, Charis, die Anmut, Eros und Himeros, Liebesverlangen und Sehnsucht in der eigenen Brust, sind ihre Begleiter. Die Schönheit ist es, auf der ihre Macht beruht.

Aber nun kennzeichnet es die Hellenen, daß sie noch eine andere Schönheit kennen, die nicht das Verlangen nach ihrem Besitz weckt und nicht verführerisch wirkt, daß den speziellen Beinamen 'die Schöne' oder 'die Allerschönste' eine jungfräuliche Göttin trägt, die selbst über jede Liebesregung erhaben ist und sogar schon den lüsternen Blick des Mannes aufs schärfste straft. Das ist Artemis, die Göttin der freien Natur, die Herrin der Tiere, die sie in Begleitung ihrer Nymphen jagt, von denen sie aber namentlich die Jungen auch in ihre Obhut nimmt. Sie beschirmt auch die menschlichen Kinder und steht den Müttern in ihrer schweren Stunde bei; ihrem Wesen nach ist sie aber 'die Göttin des Draußen', die der Hirt und der Jäger in ihrer Einsamkeit erleben und schauen. Sie ist die Göttin der unberührten Natur. Das hat am tiefsten Euripides zum Ausdruck gebracht, wenn er den reinen, keuschen Jüngling Hippolytos zum Vertrauten der reinen, keuschen Göttin macht und ihr mit einem Kranze frischer Blumen huldigen läßt, den er auf einer von keines Menschen Fuß entweihten Au gepflückt hat.

Noch größere Bedeutung hatte für die Griechen eine andere jungfräuliche Göttin: Athena, die ausdrücklich sogar im Kult als 'Jungfrau', Parthenos, und als 'Mädchen', als Pallas, benannt wurde. Wie Artemis, so stammt auch diese echte Vertreterin hellenischen Geistes aus der Religion der vorgriechischen Bevölkerung. Auf einer mykenischen Stuckplatte ist eine Göttin mit gewaltigem Schilde dargestellt. Das ist die Ahnfrau der Athena Promachos, die auf der Akropolis in wehrhafter Rüstung als Schirmerin ihrer Stadt und ihres Volkes wachte. Doch die hellenische Athena ist nicht nur Kriegerin. Die Hellenen hatten einen besonderen Kriegsgott. Aber dieser Ares galt ihnen selbst als Thraker und war für sie ein wenig sympathischer Geselle, der Vertreter einer jungenhaften Rauflust, der nicht für eine gute Sache kämpft, sondern sich ohne Zweck und Ziel austoben will. Er wurde zum Sohne des Zeus gemacht und in den Kreis der Olympier aufgenommen; aber als voll wurde er nicht angesehen, und Ehrfurcht weckte er in hellenischen Herzen nicht, wenn ihn auch die bildende Kunst in idealer Jünglingsgestalt bilden mochte. Ihm gegenüber ist Athena die Gottheit, die Kraft mit Einsicht paart und ihre Wehrhaftigkeit in den Dienst einer höheren Sache stellt, indem sie ihr Volk und seine heiligsten Güter schützt und so auch dem Kriege Sinn und Wert verleiht. Unter den einzelnen Helden ist Odysseus ihr besonderer Liebling. „Bist du doch", sagt sie zu ihm, als sie sich ihm in Ithaka zu erkennen gibt, „in Rat und Rede von allen Menschen bei weitem der tüchtigste, so wie ich vor allen Göttern durch Scharfsinn und praktische Klugheit berühmt bin." Sie ist es aber auch, die Achilles zur Besinnung bringt, die sogar einen Herakles bei seinen Taten unterstützen muß, deren Beistand auch der starke Aias nicht ungestraft abweisen darf. So stellte es Sophokles dar mit richtigem Gefühl für das, was sein sonst so männlich

Tafel III. Zeuskopf. Münze des 4. Jahrhunderts.
Athena, Herakles und Atlas. Metope vom Zeustempel in Olympia. Um 460.



Tafel IV. Apollo als Schützer der menschlichen Ordnung im Kentaurenkampf.
Mittelgruppe vom Giebel des Zeustempels. Olympia. Um 460.

eingestelltes Volk empfand, als es sich diese weibliche Gottheit schuf. „Klugheit erreicht mehr als rohe Gewalt" mahnt schon bei Homer Nestor seinen Sohn. „Vis consili expers mole ruit sua" hat Horaz seinem Volke aus hellenischem Empfinden eingeprägt. Das wilde Ungestüm des kriegerischen Mannes bedarf der Lenkung durch besonnene Einsicht. Wenn diese Einsicht in einer jungfräulichen Göttin Gestalt gewinnt, so mögen wir daran denken, wie unsere ebenso männlich eingestellten Altvorderen nicht nur Walküren kannten, sondern nach Tacitus' Bericht den Frauen auch die Sehergabe zusprachen.

Der hellenische Geist strebt immer zum Ganzen. So hat er auch gefühlt, daß das Mannestum der Ergänzung bedarf. Aber das führt nicht zu einer Überschätzung des weiblichen Elementes. Besonnenheit und lichte Klarheit sind nicht etwa das Kennzeichen des weiblichen Wesens im Gegensatz zum männlichen. Athena ist mutterlos aus dem Haupte des Zeus entsprungen.

Als Trägerin des Intellekts hat Athena auch Epeios beim Bau des hölzernen Pferdes geleitet und vor allem als Ergane die Frauen ihre Handfertigkeiten gelehrt. Aber diese technischen Fähigkeiten gehören doch für den hellenischen Sinn einer tieferen Ebene an. Die Handwerker verehrten als ihren Schutzgott den Hephaistos, den Schmied mit den schwachen Beinen; aber dieser Gott der Technik, dessen Kult wohl von der durch ein Erdfeuer berühmten Insel Lemnos oder von ihrer Umgebung ausgegangen ist, hat sich bei den Hellenen erst spät durchgesetzt, und unter den Idealgestalten der Olympier nimmt seine krüppelhafte Erscheinung leicht komische Züge an.

Einer der wenigen Götter, die einen rein griechischen Namen tragen, ist Hermes, der Gott des 'Herma', des Steinhaufens, der im alten Griechenland als Wegmarke diente wie noch heute das Steinmandel im einsamen Alpengebiet. Auf diesen Steinhaufen mochte man einen besonders großen Block setzen, und daraus hat sich die Hermensäule entwickelt, bei der man allmählich durch Zusatz von Kopf und männlichem Glied die menschlich-göttliche Gestalt andeutete. Hermes ist der Gott, der die Wanderer auf ihren gefahrvollen Pfaden schirmt, und der sie auch auf ihrem letzten Wege geleitet. So wird er zum Psychopompos, dessen mitfühlende Teilnahme das Relief von Orpheus und Eurydike so ergreifend darstellt. Reisen unternimmt der Mensch in der alten Zeit nicht zum Vergnügen, sondern zu Erwerbszwecken. So ist Hermes auch der Gott, der Erfolg und unverhofftes Glück bringt. Er ist kein Gott der adeligen Herren, sondern der Kaufleute, im Epos der Götterbote, auch der Beschützer der Bedienten, die ihm ihre Anstelligkeit danken.

Namentlich in der finsteren, unheimlichen Nacht fühlt sich der Wanderer auf seinen Schutz angewiesen. Hermes ist darum der Gott des Dunkels, vom Schleier des Geheimnisses umwoben, mit Zaubermacht ausgestattet; er schlüpft durchs Schlüsselloch und trägt die Tarnkappe. Diesen Gott können auch Hammeldiebe und Räuber um Gelingen ihres Vorhabens anflehen. Ja, er selbst gilt als der göttliche Meister dieser ehrsamen Künste. Das ist für das sittliche Gefühl besonders anstößig, und mit Vorliebe haben die Christen für ihren Kampf gegen die heidnische Religion diesen Zug als Waffe benützt; aber gerade er stammt

nicht aus der dichterischen Phantasie, sondern aus dem Glauben des Volkes. Und eins ist dabei zu beachten. Hermes ist nie der Wegelagerer, der mit brutalen Gewaltmitteln arbeitet, sondern der Spitzbube, der mit List und Pfiffigkeit sein Ziel erreicht. Mit köstlichem Humor schildert der Hymnus auf Hermes, wie dieser schon am Tage nach seiner Geburt aus den Windeln schlüpft und sich aus der Höhle schleicht, draußen eine Schildkröte findet, sie ausweidet und aus ihr eine Leier fertigt, wie er aber vor allem Apollos Rinderherde stiehlt, sich dann wieder in die Wiege legt und, von seinem großen Bruder zur Rede gestellt, frech erklärt: „Ich habe nichts gesehen, nichts erfahren, von keinem ein Wort gehört", wie dann Apollo den Wicht auf den Olymp trägt und Zeus selbst lachen muß, als ihn sein neugeborener, ungeratener Sprößling mit derselben Dreistigkeit beschwindeln will. Unwillkürlich denkt man an die Lausbuben, die einem heute in Griechenland und Süditalien begegnen, die es als ihr selbstverständliches Recht betrachten, den Fremden übers Ohr zu hauen, und ihn mit solcher Natürlichkeit und Grazie anlügen, daß man ihnen unmöglich böse sein kann, sondern über die Schlingel lachen muß wie Vater Zeus. Auch das ist eine Seite des südlichen Lebens, die zur Ausbildung einer göttlichen Gestalt geführt hat.

Selbst Apollo muß über den kleinen Schelm lachen, der ernste, unnahbare Gott, der von den Dichtern mit besonderer Ehrfurcht behandelt wird. Wie seine Schwester Artemis stammt er wohl aus Kleinasien. Sein ältester Kultort in Griechenland war die ursprünglich von Karern bewohnte Insel Delos, und daß er nach seinem späteren Hauptsitz Delphi aus dem Osten eingewandert sei, war eine Tatsache, die gerade sein dortiges Kultlied zum Inhalt hatte.

Unter den Olympiern nimmt er nicht nur dadurch im Epos eine Sonderstellung ein, daß er der eigentliche Schirmherr der Griechenfeinde, der Troer, ist. Beiläufig wird er einmal Smintheus genannt, mit dem Namen, unter dem er in Kleinasien vielfach als Vertilger der Feldmäuse verehrt wurde. Aber solch ein Zug liegt schon für Homer sonst tief unter der wahren Wirkungsebene des Gottes. Er ist der hohe, erhabene Gott, furchtbar in seinem Zorn, wie das gleich der Anfang der Ilias schildert, wo er der finsteren Nacht gleich einherschreitend seine todbringenden Pestpfeile entsendet, und viel tiefer als bei den übrigen Göttern ist die Kluft, die ihn von den Menschen trennt. Im fünften Gesange der Ilias hat Diomedes die Göttin Aphrodite verwundet und will nun auch gegen Apollo vorgehen. Aber da hört er das Donnerwort: „Gehe in dich, Sohn des Tydeus, und weiche! Begehre nicht, dich mit Göttern zu messen! Denn nicht von gleicher Art sind die Unsterblichen und die auf Erden wandelnden Menschen." Das Beiwort Phoibos, das zu seinem Namen gehört wie Pallas zu Athena, kennzeichnet ihn in den Augen der Griechen als den reinen, heiligen, unnahbaren Gott. Ihn umgibt eine Hoheit, die ihn der menschlichen Sphäre entrückt und jede Vertraulichkeit ausschließt. Die Reinheit, die er verlangt, die strenge Forderung, jede Befleckung zu meiden oder zu tilgen, ist auch hellenisch. Aber die Inspirationsmantik, die er nach Delphi brachte, ist dort an die Stelle eines Losorakels getreten und Homer noch unbekannt. Nicht zum Wesen der anderen Olympier stimmt auch die apollinische Neigung zur Verquickung der

Religion mit der Ethik. Am Schluß der Ilias ist es Apollo, der den anderen Göttern das Gewissen schärft und ihnen vorhält, sie dürften es nicht dulden, daß Achilles in unmenschlicher Weise die Leiche Hektors schände und damit die Mutter Erde selbst besudle. In Delphi wurde er dann, wie wir bald genauer sehen werden, zum sittlichen Erzieher des hellenischen Volkes. Da wirkt vielleicht auch seine ungriechische Herkunft mit. Aber echt hellenisch ist es, daß der delphische Gott niemals als sittlicher Gesetzgeber auftritt, sondern nur auf bestimmte Einzelfragen richtungweisende Antworten erteilt, daß er nur der Exeget sein will, der den Willen seines Vaters Zeus verkündet, und daß er meist empfiehlt, nach der Sitte der Väter, also nach dem menschlichen Herkommen zu verfahren. Der hellenische Gott ist nicht der autoritative Herr, der durch sein Gebot Sittlichkeit schafft, sondern der göttliche Berater, an den man sich um Auskunft darüber wendet, was nach der Menschennatur sittlich und gut und darum Gott wohlgefällig ist.

Apollo ist vorgriechischer Herkunft; aber gerade bei ihm bewährt sich der Satz, den in Platos Sinne der Verfasser der Epinomis ausspricht: „Was die Griechen von den Barbaren übernehmen, gestalten sie schöner und führen es zur Vollendung." Denn gerade in Apollos Person offenbart sich der Sinn für klare Erkenntnis, für Maß, Ordnung, Harmonie und Schönheit, in dem der hellenische Geist seine volle Blüte entfaltet. Als Musaget ist Apollo der Begründer und Förderer der Musik wie der Kunst und der Wissenschaft. In seinem Geiste ist es auch, wenn die Hellenen alle drei in den Dienst der Erziehung stellen und apollinische Menschen heranbilden wollen. Apollo und der Parnaß sind nicht ohne Grund im Abendlande zum Sinnbild höchster Geistigkeit geworden.

Auch die griechischen Künstler haben in Apollo immer den erhabenen Gott dargestellt, der hoch über der menschlichen Sphäre steht. Unauslöschlich ist der Eindruck, den der Beschauer vom Westgiebel des Zeustempels von Olympia empfängt, wo inmitten des wilden Kampfes der Lapithen und Kentauren Apollo in völlig ruhiger Haltung steht und die großartige Gebärde seines ausgestreckten Armes allein genügt, um dem irdischen Toben Einhalt zu gebieten. Es zeugt nicht von Empfinden für die hellenische Religion, wenn man in dieser erhabenen Gestalt neuerdings die Majestät des Gottes verkannt und in ihr einen Menschen gefunden hat.

Jeder von den Olympiern hat seinen eigenen Wirkungskreis; aber in ihnen allen werden die Mächte sichtbar, die das Leben gestalten und in seinem Wesensgehalt verständlich machen. Sie sind die 'Stärkeren', deren Kraft der Mensch trotz ihrer Unsichtbarkeit immer wieder in seinem Dasein verspürt, die ihm ebensowohl nützen wie schaden können. Selbstverständlich, daß er sich um ihre Gunst bemüht, ihnen opfert und sie um Beistand anfleht. Aber seine Freiheit und seine Selbstbestimmung gibt er damit nicht auf. Am klarsten hat den Standpunkt der alten Frömmigkeit Pindar in dem schon erwähnten nemeischen Siegesliede formuliert: Menschen und Götter stammen gleicherweise von der Erdmutter. „Doch trennt sie ganz verschiedene Kraft: hier ein Nichts; aber ehern steht ewig der Himmel als unerschütterlicher Sitz. Dennoch sind den Unsterblichen wir

durch des Geistes Hoheit, durch Leibesnatur verwandt", und die Götter geben dem Menschen wohl den Erfolg, aber mühen muß er sich selbst, und die Leistung ist sein. Der Hellene mag sich in freier Unterordnung Diener der Musen nennen, aber niemals Sklaven oder Knecht eines Gottes. Mancher fühlt sich wie Odysseus einem einzelnen Gotte persönlich verbunden, wie der Germane in eine Gefolgschaft zu einem Gotte tritt; und wie der Held des Bjarkiliedes Odin wütend als treulosen Unhold beschimpft, so mag auch der Hellene gelegentlich mit Gott hadern. „Vater Zeus, es gibt keinen ärgeren Gott, als du bist", schilt Menelaos, als ihm sein Schwert zerbricht. Der germanische Held geht dann wohl so weit, daß er seinem Gotte die Gefolgschaft kündigt und zu einem anderen übertritt. Das tut der Hellene nicht, da er die Götter doch zu sehr als ihm gegenüberstehende Gemeinschaft empfindet. Aber auch er läßt sich durch ein solches Erlebnis nicht von dem Wege abbringen, den ihm sein eigenes Gefühl vorschreibt. Als Hektor merkt, daß ihn Athena, die ihm scheinbar in Gestalt seines Bruders Deiphobos zur Seite stand, betrogen hat, da ist ihm klar, daß ihn sein Schicksal ereilt; aber er überläßt sich nicht der Verzweiflung. Nur ein Gedanke beseelt ihn:

„Daß ich nur tatenlos nicht, nicht ruhmlos ende mein Leben,
nein, noch Großes vollbringe, den künftgen Geschlechtern zur Kunde!"

Vorher hat er auf die Gunst der Götter gebaut und sich in überhebliche Siegeszuversicht gewiegt. Das hat ihn, als er dem racheschnaubenden Achilles gegenüberstand, nicht vor einer Anwandlung von Furcht bewahrt. Dreimal hat er Ilios' Mauern umkreist, um sein Leben zu retten. Jetzt weiß er, daß ihn Gott verlassen hat, daß er als Mensch rein auf sich gestellt ist. Aber gerade dadurch wächst er zur wahren Heldengröße empor, und tut nun erst recht, was er als Gebot seines Ich empfindet.

So wenig wie das Schicksal vermag ein Gott dem Hellenen das Gefühl zu rauben, daß er zunächst einmal so zu handeln habe, wie es ihm seine eigene Natur vorschreibt. Hektor bleibt der Herr seiner Entschlüsse und der freie Mann, auch wenn er sich bewußt ist, daß er dem Übermächtigen erliegen wird.

Homer und Hesiod waren es, sagt Herodot, die den Griechen ihre Lehre von den Göttern schufen, indem sie von deren Herkunft berichteten, ihnen Namen beilegten, ihre Ehrenrechte und Wirkungsbereiche abgrenzten und eine Vorstellung von ihrem Aussehen vermittelten. In Wirklichkeit war für den Iliasdichter der Kreis der olympischen Götter bereits gegeben, und auch die einzelnen Persönlichkeiten hatten im Volksglauben schon feste Umrisse erhalten. Aber soviel ist richtig, daß tatsächlich erst das Epos sie zu den lichten, schönen, seligen Idealgestalten verklärt hat, als die sie in der Phantasie des Volkes fortlebten. Das homerische Epos hat die olympische Religion zwar nicht geschaffen, wohl aber zur Religion des ganzen Volkes gemacht und ihr die Form gegeben, die für die Folgezeit maßgebend blieb, weil in ihr das hellenische Gefühl seinen vollkommensten Ausdruck fand. Hesiod aber war bereits der Theologe, der als Hellene das Bedürfnis nach Zusammenfassung und klarer Gliederung in sich

trug und daraufhin die verwirrende Fülle der Göttergestalten in ein festes, übersichtliches System brachte.

Hesiod lebte in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts in Askra in Boiotien; doch war sein Vater aus dem kleinasiatischen Kyme eingewandert, und er selbst war mit dem Epos genau vertraut. Da machten ihm die Widersprüche zu schaffen, die er zwischen den noch urtümlichen religiösen Vorstellungen seiner Heimat und denen des Epos empfand, und er fühlte sich von den Musen berufen, diese aufzuklären und im Gegensatz zu den anderen Sängern die Wahrheit über die Götter zu verkünden. So faßte er den kühnen Plan, die Gesamtheit der göttlichen Gestalten in einen einheitlichen Rahmen zu zwängen, und wenn er auch die dreimal tausend Okeaniden, die Land und Meer bevölkern, nicht alle aufzählen konnte, wie er das bei den Flußgöttern versuchte, hat er sich doch redliche Mühe gegeben, wenigstens die wichtigsten von ihnen mit Namen zu benennen, die ihre Funktion im Leben der Welt andeuteten. Den Leitfaden für seine ganze Theogonie lieferte ihm das genealogische Schema. Mit den Urgewalten hub er an, mit dem Chaos — das ist der Raum, den er sich ähnlich wie die alten Germanen als gähnende Kluft vorstellte, obwohl diese selbst eigentlich eine feste Begrenzung voraussetzt — und mit der breitbrüstigen Erde, die den unerschütterlichen Boden für alles Leben bildet, fügte aber noch den Eros hinzu, der in dem benachbarten Thespiä in Gestalt eines unbehauenen Steines verehrt wurde, und gab ihm den Sinn, daß er durch geschlechtlichen Trieb die Urgewalten zur Zeugung und Fortpflanzung zusammenführte. Auf diesem Wege leitete er dann über Uranos und Gaia, Kronos und Rheia die gegenwärtige Göttergeneration ab, deren Herrscher Zeus der Begründer der jetzigen Weltordnung ist.

Solche Theogonien gab es schon vor Hesiod; aber er trug durch sein ethisches Empfinden eine persönliche Note hinein. Ihn quälte das Problem, wie Zeus, der Schirmherr aller Ordnung in der Welt, seinen eigenen Vater Kronos vom Throne stoßen und in den Tartaros verbannen konnte. Die Lösung fand er darin, daß Kronos selbst seinem Sohne, weil er nach einem Orakelspruch Gefahren von ihm fürchtete, nach dem Leben getrachtet habe. Es lag also — und ähnlich hatte er sich auch schon den Mythos von der Entmannung des Uranos durch seinen Sohn Kronos zurechtgelegt — eine Verkettung von Schuld und Sühne vor, und Zeus hatte nur gerechte Vergeltung geübt. Eben das verlangte aber Hesiods religiöses Gefühl. Denn zu seinem Glauben gehörte bereits, daß Zeus als Schützer der gerechten Weltordnung selbst gerecht sein müsse, und diese Überzeugung wurde ihm auch durch seine Lebenserfahrung aufgedrängt und gefestigt. In einem Erbschaftsstreit mit seinem Bruder Perses erlebte er, wie hier auf Erden nur zu leicht Betrug und hemmungslose Gewinnsucht über das Recht triumphieren. Aber das konnte und durfte nach seinem Empfinden nicht das endgültige Gesetz des Lebens sein. Drohend wies er darum die adligen Herren, die das Recht gebeugt und einen schiefen Spruch gefällt hatten, darauf hin, daß sie selbst einem Richter verantwortlich seien, daß in Zeus' Auftrag unzählige Geister das Tun und Treiben der Menschen überwachen und daß Zeus die Dike zur Tochter hat, die es ihm klagt, wenn sie von den Menschen

mißachtet und mißhandelt wird, und sein Einschreiten veranlaßt. Nicht ohne Genugtuung erlebte er später selbst, wie sich an seinem Bruder der Spruch erfüllte, daß unrecht Gut nicht gedeihe.

Es sind die Erbitterung über die irdische Ungerechtigkeit und das Verlangen nach einer überirdischen Vergeltung, die so den Glauben an eine Göttin Dike weckten und Zeus zu dem Gotte machten, der auch gegenüber menschlicher Willkür dem Rechte zum Siege verhilft. Zu einer lebendigen Gestalt im Kreise der Himmlischen ist Dike freilich nicht mehr geworden. Aber das Gefühl, aus dem heraus sie bei Hesiod geboren war, regte sich auch sonst in dieser gärenden Zeit, und seitdem ist der Glaube des Volkes an den gerechten Zeus nicht mehr verschwunden, sondern nur vertieft worden. Solons ganzes Denken und staatsmännisches Wirken ist von ihm beherrscht. Bei ihm findet aber die menschliche Gerechtigkeit nicht mehr wie in der Odyssee die Herrschaft des gerechten Königs äußerlich ihren Lohn durch den Segen, den von oben die Götter spenden, sondern Tun und Vergeltung stehen in organischem Zusammenhang. Nachdrücklich warnt Solon die Mächtigen in Athen vor dem Mißbrauch ihrer Stellung und vor der Vergewaltigung der Schwachen, weil jede soziale Ungerechtigkeit mit dem Zwang eines Naturgesetzes Widerstand, Bürgerzwist, Tyrannis und den Untergang des ganzen Staates nach sich ziehe. Zeus greift nicht von außen ein, aber nach seinem Willen wirkt eine immanente Gerechtigkeit im Menschenleben, der niemand entrinnen kann, der Einzelne so wenig wie die Gemeinschaft. Für Aischylos gehört dann der Satz „Wer tut, der leidet" zu den unverrückbaren Grundlagen seines Zeusglaubens.

Auch bei den Griechen gehen so allmählich Sittlichkeit und Religion einen organischen Bund ein. Daß diese Haltung sich in weitesten Kreisen durchsetzte, war das Werk des delphischen Apollo, den schon Homer als den Herrn seines reichen Heiligtums kennt, während Hesiod keine Notiz von ihm nimmt. Apollo ist, wie wir sahen, niemals wie Jahwe als Gesetzgeber und Schöpfer der Sittlichkeit aufgetreten; aber durch sein Orakel wurde er zum göttlichen Berater, an den sich Regierungen wie Privatleute wendeten, um von einer drückenden Not befreit zu werden oder sich für die Zukunft einen Weg weisen zu lassen und zu erfahren, wie sie sich dabei das Wohlwollen der Gottheit sichern könnten. Oft beschränkten sich Frage und Bescheid auf das rein religiöse Gebiet. Aber schon wenn der Gott strengste äußerliche Entsühnung anbefahl, schärfte er das Gewissen für die Schwere der Befleckung, die etwa durch einen Mord über das Land gekommen war, und damit verband Apollo die unbedingte Forderung auch der innerlichen Reinheit. Gegenüber der in den unruhigen Zeiten aufgekommenen Läßlichkeit, die sich den Tod eines Angehörigen von dem Täter durch Zahlung eines Wergeldes abkaufen ließ, war es dringend notwendig, daß der Gott die Heiligkeit des Lebens zum Bewußtsein brachte und die Blutrache zur Pflicht machte. Herodot berichtet aber auch von einem Menschen, der in Versuchung geriet, sich durch einen Vertrauensbruch ein großes Vermögen zu erwerben, und auf eine Anfrage vom delphischen Gotte in schärfsten Worten belehrt wurde, daß der Meineidige Verderben auf sich und sein ganzes Geschlecht herabziehe. Das war gewiß

kein Einzelfall. Aber schwerer wog noch, daß in einer Zeit, in der ein übermütiger Adel nur zu sehr dazu neigte, seine Macht zu mißbrauchen, der Gott den von einem der sieben Weisen geprägten Mahnspruch „Erkenne dich selbst!" aufnahm, der den Menschen an die ihm gezogenen Grenzen erinnern sollte, und ihm durch göttliche Sanktion Nachdruck und Wirkungskraft verlieh.

Apollo verkündete, daß die Gunst der Götter nur durch sittliches Handeln zu gewinnen sei. Damit wurde er zum Erzieher des hellenischen Volkes, aber auch selbst zur sittlich handelnden Persönlichkeit. Und nicht er allein. Jetzt regte sich auch in der Allgemeinheit immer stärker das Bewußtsein, daß die Götter alle nur als sittliche Mächte gedacht werden könnten, wie sie das Leben zwar nicht bot, aber verlangte. Man begann an die Götter den eigenen sittlichen Maßstab anzulegen und danach auch die überkommenen Erzählungen von ihnen zu beurteilen. Für Pindar ist der Satz, daß Gott nichts Unschönes, Unsittliches tun kann, das Kriterium der Wahrheit, und wo ein alter Mythos dieser Anforderung nicht entspricht, hält er sich für berechtigt, ihn umzuformen, wenn er sich auch gelegentlich einmal kopfschüttelnd dem allgemeinen Urteil beugt, das Gewalttaten wie die des Herakles zu gerechten Handlungen erhebt.

Aber konnte dann für dieses neue religiöse Gefühl die homerische Zeichnung des Götterbildes weiter bestehen? Wie dieses Problem ernste Gemüter aufwühlte, zeigt die Leidenschaft, mit der schon im sechsten Jahrhundert der Ionier Xenophanes nicht nur die Vorstellung von den menschengestaltigen Göttern verspottet — „Wenn Ochsen malen könnten, würden sie Götter in Ochsengestalt darstellen" —, sondern vor allem die Schilderung ihres um Moral unbekümmerten Tuns und Treibens bekämpft. „Alles haben Homer und Hesiod den Göttern angedichtet, was bei den Menschen Schimpf und Schande bringt: Stehlen, Ehebrechen und gegenseitiges Betrügen." Von ihm führt ein gerader Weg zu Euripides' Urteil: „Ein Gott, der schimpflich handelt, ist kein Gott." Aber Homer lebte doch zu tief im Herzen des Volkes, um sich so leicht verdrängen zu lassen. Es ist freilich falsch, wenn man sein Epos modern als die Bibel der Hellenen bezeichnet hat; denn deren absolute Autorität besaß es nicht. Aber es war doch das Buch, aus dem die Kinder in der Schule die Grundlage ihrer Lebensanschauung und ihres Glaubens gewannen und in dessen Banne auch der Erwachsene, ob er wollte oder nicht, stand. Kein Wunder, daß sich schon im fünften Jahrhundert im Kreise der berufsmäßigen Erzieher Männer fanden, die als Verteidiger Homers auftraten. Die Kritik, die man an den unsittlichen Erzählungen von den Göttern übte, mußten sie freilich als berechtigt anerkennen; aber sie fanden den Ausweg, diese seien nicht buchstäblich aufzufassen, sondern hätten einen verborgenen Sinn. Gerade an den anstößigen Stellen habe der Dichter in mythischer Hülle tiefe Weisheiten und naturwissenschaftliche Erkenntnisse andeuten wollen. So bildete sich die allegorische Erklärungsmethode aus, die später besonders von den Stoikern angewendet und dann von Juden und Christen für ihre Zwecke umgebildet wurde. Einem Manne wie Plato konnte sie freilich nicht genügen, und schweren Herzens entschloß er sich, seinen geliebten Homer aus dem Idealstaate zu verbannen.

Mit der allegorischen Erklärung verband sich leicht eine rationale Mythen-

deutung, der es aber weniger auf die sittliche Rechtfertigung der Götter als auf die Ausmerzung aller wunderbaren Züge und auf die Herausschälung 'des historischen Kerns' ankam.

Hesiod war nicht der einzige, der von den Ungerechtigkeiten des Menschenlebens und den Rätseln des Weltgeschehens gequält wurde. Die ganze Zeit des siebenten und sechsten Jahrhunderts war von wirtschaftlichen und politischen Kämpfen und geistigen Spannungen erfüllt. Damit war auch auf religiösem Gebiete der Boden für neue Bewegungen bereitet, in denen freilich zum Teil nur alte Strömungen, die bisher unter der Oberfläche gewirkt hatten, ans Licht traten.

Daß die eleusinischen Mysterien auf vorgriechische Zeit zurückgehen, dürfen wir jetzt als erwiesen ansehen. Die Ausgrabungen haben gezeigt, daß in Eleusis eine uralte Kultstätte bestand. Man verehrte dort wie anderweit unter irgendeinem Namen die Erdmutter, und das alte Geheimnis vom Kreislauf des Lebens, vom Sterben und Wiederauferstehen der Vegetation wurde gewiß schon damals in irgendeiner Form dargestellt, wohl auch mit der Hoffnung auf ein persönliches Fortleben der Gläubigen verbunden. Die vorgriechische Erdmutter ist dann später von der hellenischen Demeter abgelöst worden, deren Tochter Kore vom Fürsten der Unterwelt geraubt wird und bei ihm ein Drittel des Jahres drunten verharren muß, während sie die übrige Zeit auf der Erde weilen darf.

Von dem Schmerze der suchenden Mutter und von der Freude der Wiedervereinigten sowie von der Stiftung der Mysterien erzählte schon der Hymnus, der etwa in der Mitte des siebenten Jahrhunderts als Kultlied gedichtet wurde, zu einer Zeit, als Eleusis noch ein selbständiges Gemeinwesen war. Bald darauf wurde es mit Athen vereinigt, und noch im selben Jahrhundert wurde der Bau eines Tempels begonnen, dessen Anlage durch die Bedürfnisse des Mysterienkultes bestimmt war. Denn er war nicht wie die sonstigen Tempel als Wohnhaus des Gottes gedacht, sondern hatte zum Mittelpunkt das 'Telesterion', einen großen Versammlungsraum, in dem sich die heiligen Handlungen vollzogen und von den ringsherum auf Stufen stehenden Gläubigen geschaut wurden. Alljährlich zogen jetzt von Athen im September, also gerade in der Zeit, in der auf den Feldern das Leben erstorben schien, nach sorgfältigster Vorbereitung und Reinigung die Mysten in feierlicher Prozession unter Liedern und Heilrufen — aus dem Ruf Iakche erwuchs die Figur eines göttlichen Führers Iakchos — auf der heiligen Straße nach dem 22 Kilometer entfernten Eleusis, wo sie erst in der Nacht anlangten und in geheimnisvollem Fackelschein empfangen wurden. Vom eigentlichen Feste wissen wir nur wenig, da die Mysten die Schweigepflicht wahrten. Jedenfalls gehörten dazu sakramentale Handlungen, die uns freilich erst durch den Christen Klemens bezeugt werden, aber gewiß nicht erst spät hinzugetreten sind. Sie gipfelten darin, daß der einzelne Myste eine Nachbildung des Mutterschoßes berühren mußte, um in unmittelbare Berührung mit dem Ursprung alles Lebens zu treten und so die Gewißheit der eigenen Fortexistenz zu erlangen. Erst wer durch dieses Sakrament die Weihe erhalten hatte, durfte

im Telesterion die letzten Geheimnisse schauen, die den Höhepunkt der Feier bildeten. Wieweit hier die heilige Geschichte dargestellt wurde, ist ungewiß. Sicher wurde von dem Hierophanten, der die Heiligtümer vor Augen führte, eine Ähre gezeigt, die gereifte Frucht, die im Samenkorn die Bürgschaft neuen Lebens enthält. In dunkler Nacht fand die Feier statt; Fackelglanz und Lichteffekte verstärkten die Wirkung. Das ganze Mysterium aber stand im Dienste der Jenseitshoffnung. Schon der Hymnus verheißt dem, den die Göttinnen lieben, nicht nur Erntesegen und Reichtum — nach einer allerdings erst späten Angabe verkündete der Hierophant die Geburt eines göttlichen Kindes, wohl des reichtumspendenden Pluton —, sondern etwas noch Höheres. „Selig, wer dies geschaut hat von den sterblichen Menschen! Wer aber ungeweiht bleibt und keinen Teil hat an den heiligen Mysterien, den trifft, wenn er verstorben, ein andersartiges Los im modrigen Dunkel des Hades." Von dieser Seligkeit wissen dann Pindar und besonders Sophokles zu berichten: „Dreimal selig die Sterblichen, die, nachdem sie diese Geheimnisse geschaut, in den Hades eingehen! Denn ihnen allein ist dort ein wirkliches Leben beschieden, die anderen erwartet dort nur Leid." Während also die große Masse der Ungeweihten wie bei Homer im Hades nur ein Schattendasein führt, genießen die Mysten ein seliges Leben, von dem sie schon hienieden einen Vorgeschmack erhalten, wenn sie, wie es der Mystenchor in Aristophanes' Fröschen schildert, bei der Feier sich im Scheine der Fackeln auf blumiger Au im Reigen schwingen und in der Festlust selbst Greisen die Kniee leicht werden, sodaß sie alle Sorgen und Kümmernisse des Alters abschütteln.

Die Hoffnung auf das persönliche Fortleben und auf die Seligkeit im Jenseits war der tragende seelische Grund der Mysterien. Aber sie stützte sich auf das allgemeine Erlebnis der wiedererstehenden, ewigen Natur, und die uralte Verbindung mit dem Sprießen der Frucht wurde nicht vergessen. Die Verse des Sophokles stammen wahrscheinlich aus seinem ersten Drama, in dem er zum Ruhme Athens schilderte, wie in Demeters Auftrag von Eleusis Triptolemos ausgezogen sei, um alle Menschen den Ackerbau zu lehren und ihnen damit Kultur und menschenwürdiges Dasein zu bringen.

„Daß der Mensch zum Menschen werde,
stift' er einen ewgen Bund
gläubig mit der frommen Erde,
seinem mütterlichen Grund."

Auch an anderen Orten Griechenlands wurden Mysterien gefeiert, namentlich auf der Insel Samothrake. Von ihnen wissen wir noch weniger als von den eleusinischen; doch ist auch hier der vorhellenische Ursprung völlig sicher. All diese Mysterien waren an einen bestimmten Ort gebunden, und wenn auch die von Eleusis allmählich jedem Menschen griechischer Zunge — nicht nur griechischer Abstammung! — zugänglich gemacht wurden, blieben sie doch in ihrer Wirkung auf bestimmte Kreise beschränkt.

Ganz anders stand es mit einer religiösen Bewegung, die in derselben Zeit,

in der die Mysterien zu neuem Leben erwachten, in Griechenland eindrang. Das war die Religion des Dionysos.

Ihre Heimat hatte diese in Thrakien. Von dort aus kam sie durch die zum thrakischen Volksstamm gehörenden Phryger nach Kleinasien und begegnete sich dort mit dem verwandten orgiastischen Kult der großen Göttermutter. Früh wurde sie auch schon den Joniern bekannt. Aber erst etwa im siebenten Jahrhundert trat sie ihren Siegeszug durch das griechische Mutterland an und ergriff die Massen mit einer ekstatischen Gewalt, die man treffend mit den Tanzepidemien des Mittelalters verglichen hat. Namentlich die Frauen ließen sich hinreißen, wenn ein Prophet des neuen Gottes sie rief. Sie verließen Kunkel und Spindel und folgten ihm in die Wälder und Berge. In der ungewohnten Umgebung erlebten sie verzückt Wunder über Wunder. Milch und Honig schöpften sie aus den Quellen, liebkosten ungestraft wilde Panther, säugten die Jungen von Löwen, fielen dann aber auch einmal in plötzlicher Raserei über diese her, zerrissen sie und verzehrten das rohe Fleisch. Den Thyrsosstab des Gottes in der Hand, das heilige Rehfell über der Schulter, mit des Gottes Epheu bekränzt, schwärmten sie bei lärmender Musik, in der sich schrille Flöten, helle Erzbecken und dumpfe Handpauken mischten, durch den Wald, tanzten bis zur Erschöpfung und erlebten in der Gewißheit der Gottesnähe selige Stunden, bis sie wieder in die Enge ihrer Häuslichkeit zurückkehrten.

Das war ein Treiben, das dem hellenischen Ordnungssinn völlig fremd war und die gesellschaftliche Sitte durchbrach. Begreiflich, daß nüchterne Männer und verantwortungsbewußte Staatslenker es bekämpften, und manche Sage hat die Erinnerung an den Widerstand bewahrt, den der neue Gott vielenorts zu überwinden hatte. Aber er setzte sich durch, freilich nur dadurch, daß er sich dem hellenischen Wesen anpaßte.

Den Weg wies die kluge Priesterschaft von Delphi. Dionysos wurde in den heiligen Bezirk aufgenommen; aber Apollo blieb der Herr des Orakels, und die ekstatische Bewegung wurde in geregelte Bahn gelenkt. Eine nach fester Ordnung sich abspielende Feier auf dem Parnaß wurde eingeführt, an der vornehmlich ein begrenztes Kollegium von Frauen beteiligt war. In Makedonien erhielt sich noch lange etwas von der ursprünglichen Wildheit. Noch Alexanders Mutter Olympias nahm an den schwärmenden Aufzügen der Bakchen teil, die durch mitgeführte gezähmte Schlangen die Ungeweihten erschreckten. In Hellas hatte sich damals schon längst der Schwarmgeist im Sinne der griechischen Sophrosyne gewandelt. Aus den ungezügelten regellosen Bewegungen der ekstatischen Frauen wurde das Ebenmaß und die rhythmische Harmonie der tanzenden Mänaden, wie sie die bildende Kunst verewigt hat.

In Delphi wurde Dionysos auch als Kind in der Schwinge verehrt; man zeigte dort aber auch sein Grab. Das war die Erinnerung an den sterbenden und wieder zum Leben erwachenden Vegetationsgott der thrakischen Religion. Dionysos war der gewaltige Gott der Natur, zu dessen Gefolge Geister wie die Silene und Satyrn gehörten. Am rebenreichen Tmolos in Asien wurde er zum Spender des Weines; doch hat dieser ebensowenig wie etwa geschlechtliche

Erregung die Ekstase hervorgerufen. Entscheidend war vielmehr etwas anderes. Homer, der sonst von Dionysos kaum etwas weiß, nennt ihn einmal den *μαινόμενος*, nicht den 'wahnsinnigen', wie man falsch übersetzt hat, sondern den 'schwärmenden' Gott. Die Werbekraft der neuen Religion beruhte darauf, daß sie die Menschen, namentlich die sonst in ihre vier Wände eingeschlossenen Frauen, aus ihrer ewiggleichen Alltäglichkeit herausriß, sodaß sie alle Sorgen und Mühen von sich warfen und eine andere Welt erlebten, in der sie sich garnicht mehr als Menschen fühlten und darum reif waren, den Gott, der mitten unter ihnen weilte, in sich aufzunehmen. Es war die einmalige Gelegenheit für den Menschen, die ganze Last des gewohnten Daseins abzuwerfen, einmal nicht Mensch zu sein.

Der schwarmgeistige Gott war unhellenisch; aber sein Evangelium begegnete doch einem tief in der hellenischen Seele wurzelnden Triebe. Aus dem dionysischen Geiste, der den Menschen aus allen seinen Gewohnheiten hinwegriß und ihn in eine völlig fremde Welt versetzte, ist als ein Stück des Dionysoskultes das Drama erwachsen.

Wieweit sich mit dem ursprünglichen Dionysosglauben Jenseitshoffnungen des Einzelnen verbanden, ist ungewiß. Um so stärker treten diese bei einer anderen religiösen Bewegung hervor, die unmittelbar an die Verkündigung des neuen Gottes anknüpfte und wohl selbst auch im thrakischen Kulturbereich ihren Ursprung hatte. Das ist die Orphik, die sich — recht unhellenisch — auf Offenbarungen des thrakischen Sängers Orpheus berief, der noch vor Homer gelebt haben sollte und schon deshalb höhere Autorität beanspruchen durfte. Sie ist in ihren Grundzügen sichtlich die persönliche Schöpfung eines religiösen Reformators, der nicht vor dem siebenten Jahrhundert aufgetreten sein kann und in seiner Lehre verschiedene Elemente verband, um daraufhin ein eigenes Evangelium zu verkünden und in Mysterien zu verbreiten.

Eine Kosmogonie, die sich deutlich an Hesiod anlehnt, aber neben dem Raum, dem Chaos, auch die Zeit, den Chronos, als Urpotenz kennt und die wahrscheinlich aus dem Orient stammende Vorstellung des Welteies einführt, wird hier auf die Entstehung des Menschen und auf seine Bestimmung zugespitzt. In der sechsten Göttergeneration wird der schon vorher unter anderem Namen aufgetauchte Dionysos geboren, aber auf Heras Anstiften von den Titanen zerrissen und bis auf das Herz, das Athena rettet, verschlungen. Zeus zerschmettert die Frevler mit seinem Blitz. Aus ihrer Asche entstehen die Menschen, die daher als ihr Erbteil titanische Triebe und Gelüste in sich tragen, aber auch einen dionysischen Funken, den zu entfachen und zu erhalten ihre Aufgabe ist. Diese ganze Offenbarung sollte aber nur die Vorbereitung für das sein, was Orpheus über diese Bestimmung des Menschen und das Los, das seiner wartet, zu künden hatte. Diese Lehre ist uns nicht direkt überliefert, aber mit annähernder Sicherheit zu erschließen. Plato trägt im Menon (vgl. S. 16) zum ersten Male den für ihn entscheidenden Glaubenssatz vor, daß die Seele ein selbständiges, in seiner Existenz vom Leibe unabhängiges Wesen sei, das diesem erst Leben verleiht und sich im Laufe der Zeit mit verschiedenen Körpern verbindet, und er

gibt dieser Anschauung eine besondere Weihe dadurch, daß er sie auf uralte Weisheit zurückführt. Er beruft sich nicht, wie es nahegelegen hätte, auf Pythagoras und seine Seelenwanderungslehre, sondern auf Priester und Priesterinnen, die ihrem Glauben eine theoretische Grundlage geben wollten, weist also ausdrücklich auf den religiösen Ursprung seiner Weltanschauung hin. Die Gemeinde aber, die diesen Glauben vertrat, kann nach allem, was wir wissen, nur die Orphik gewesen sein. Plato hat über die orphischen Bettelpriester seiner Zeit, die mit äußeren Reinigungen und Beschwörungen arbeiteten und recht materielle Vorstellungen vom Jenseits hatten, scharf und spöttisch abgeurteilt. Das schließt aber keineswegs aus, daß er die tiefen Gedanken über Wesen und Los der Menschenseele, die der ursprünglichen orphischen Religion zugrunde lagen, anerkannte und würdigte, und eine ganze Reihe von Äußerungen Platos weisen nach dieser Richtung. Das Wesentliche war ihm eben der Glaube an das selbständige Sein der Seele, die im Leibe wie in einem Gefängnis weilt, und an die Seelenwanderung, mit dem das sicher als orphisch bezeugte Verbot der Fleischnahrung innerlich zusammenhängt. Den Seelenwanderungsglauben leitet Herodot aus Ägypten her, von wo ihn Hellenen, die er nicht nennen will, sich angeeignet hätten. In Wirklichkeit haben die Ägypter diesen Glauben nicht gehabt; aber richtig ist Herodots Gefühl, daß die Lehre unhellenisch ist. Sie widerspricht vollkommen der homerischen Denkweise, die überhaupt noch keine Gesamtseele als Trägerin des seelisch-geistigen Lebens kennt, sondern nur die Psyche, den bewußtlosen Totengeist, aus dem sich die neue Vorstellung von der Seele schwerlich organisch entwickeln konnte (oben S. 16). So ist die Vermutung kaum abzuweisen, daß der Begründer der Orphik sie von einem nichthellenischen Volke übernommen hat. Den Thrakern schreibt Herodot einen Unsterblichkeitsglauben zu, der aber anderen Charakter trägt. So werden wir bei der Seelenwanderung vielleicht eher an Einflüsse des Orients zu denken haben. Möglicherweise hat aber auch der orphische Religionsstifter Ansätze, die in Vorstellungen des Volksglaubens gegeben waren, selbständig weiter entwickelt.

Aus der neuen Auffassung und Wertung der Seele ergab sich von selbst die Bestimmung des Menschen. Sie konnte nur darin liegen, daß er seine Seele möglichst rein und vom Leibe unbefleckt erhält. Dazu dienten asketische Vorschriften und das Verbot der Fleischnahrung. Das Ziel mußte ursprünglich sein, auf diese Weise die leiblichen Einflüsse abzudämmen, die mit ihnen andrängenden titanischen Triebe zu bezwingen und so den in der Menschennatur mitgegebenen dionysischen Funken zur hellen Flamme zu entfachen. Am Ende erwartet man die völlige Lösung von der Leiblichkeit. Aber wieweit diese folgerichtig durchgeführt wurde, ist nicht überliefert, und man begreift es, daß die Bewegung allmählich der Verflachung anheimfiel und ihre Lehre bei der Masse in grobsinnliche Vorstellungen vom Jenseits umschlug.

Überhaupt hat die Orphik bei ihrer schnellen und weiten Verbreitung, wie es scheint, verschiedenartige Färbung angenommen. Sicher dürfen wir es auf ihren Einfluß zurückführen, wenn bei Männern wie Pindar und Aischylos, aber auch in den platonischen Mythen und dem Volksglauben die Vergeltung und

das Totengericht im Jenseits als ganz feste Vorstellung auftauchen, während Homer und die alte Lyrik nichts von ihr wissen. Es gab ein Gedicht von Orpheus' Hadesfahrt, das diese Vergeltung schilderte, und auch die als Totenpässe gedachten Goldplättchen aus dem vierten und dritten Jahrhundert, die sich in unteritalischen Gräbern gefunden haben, stammen wohl aus einer Kultgemeinde, die letztlich mit der orphischen Religion zusammenhing. Bis in die christliche Eschatologie hinein hat diese orphische Ausmalung der jenseitigen Vergeltung nachgewirkt.

Wie diese Bewegung auch die hochstehenden Geister anzog und ihr Denken befruchtete, zeigt am besten Pythagoras, ein eminent wissenschaftlicher Kopf, aber zugleich Stifter einer religiösen Gemeinde, der er strengste äußere wie innere Reinheit zur Pflicht machte. Die orphische Lehre von der Seelenwanderung und das Verbot der Fleischnahrung waren die wesentlichsten Züge der Lebensform, die er einführte. Schon die Zeitgenossen erzählten von ihm, er habe aus dem Winseln eines geprügelten Hundes die Stimme eines verstorbenen Freundes zu hören vermeint, dessen Seele in den Tierleib eingegangen sei. Von ihm und von der Orphik ist der Dichterphilosoph und Sühnepriester Empedokles beeinflußt. Vor allem bekennt aber Pindar den Glauben, daß die gottverwandte Seele ein Abbild der Ewigkeit ist, schon hier auf Erden, gerade wenn der Leib ruht, im Traume Sehergaben entfaltet, dann beim Tode den Körper verläßt und je nachdem sie ihr Leben geführt, im Dunkel der Nacht verweilen muß oder in lichtem Sonnenglanz Freuden genießt, bis sie erneut ins Leben tritt. „Wer aber dreimal sich bewährte, der gelangt dahin, wo der kühlende Hauch des Ozeans die Inseln der Seligen umweht und die von Rhadamanthys als rein Befundenen sich Blumen flammend wie Gold ins Haar winden dürfen."

Geistesgeschichtlich noch wichtiger war die neue Anschauung von der Seele, die als selbständiges unsterbliches Wesen den Leib belebt und beherrschen soll. Der homerischen Welt ganz fremd, fand sie doch in Hellas einen so fruchtbaren Boden, daß sie sich schnell durchsetzte und zur Grundlage des gesamten Denkens wurde. Im Christentum verband sie sich mit ähnlichen aus dem Judentum stammenden Vorstellungen und wurde so zu einer das Abendland beherrschenden Idee.

Eine mächtige Welle religiösen Lebens muß es gewesen sein, die etwa im siebenten Jahrhundert ganz Hellas überflutete und gleichzeitig all diese einzelnen Erscheinungen hervortrieb, ein Zeichen, daß die Form, die das kleinasiatische, ritterliche Epos für die hellenische Religion geschaffen hatte, dem Bedürfnis der Zeit nicht mehr voll genügte. Das ist begreiflich genug. Denn so gewiß der Glaube an die Olympier, wie ihn die homerische Dichtung zum Ausdruck brachte, aus echtem hellenischen Empfinden erwachsen war, so konnten doch die lichten Idealgestalten, die auf dem Olymp erhaben über menschliche Kümmernisse ihr seliges Dasein führten, in den Zeiten schwerer Not dem Menschen das nicht bieten, wonach sein Herz verlangte. Aber auch die ganze Einstellung zur Gottheit, wie sie bis dahin den Hellenen selbstverständlich war, bedurfte in solcher Zeit einer gewissen Ergänzung. Die alten Hellenen fühlten sich in erster Linie als

Glieder der Gemeinschaft, und Sache der Gemeinschaft war auch die Eusebeia, die fromme Verehrung der Götter, in der für sie das Wesen der 'Religion' gegeben war; ein besonderes Wort für diese hatten sie nicht. Der Hausvater, der Älteste des Geschlechts, der Beamte der Gemeinde waren dazu berufen, den Verkehr mit den Göttern zu vermitteln und durch Gebete und Opfer ihre Gunst zu sichern. Die Gemeinde war beteiligt, indem sie bei den Opfern zugegen war, das Opfermahl verzehrte, die heilige Handlung mit rituellen Zurufen und die Hymnen des aus ihrer Mitte gestellten Chores mit Kehrreim begleitete und in das Gebet einstimmte; aber dieses galt in erster Linie dem Wohle der Gesamtheit, und eine aus dem Innern quellende Sorge des Einzelnen um sein Verhältnis zu Gott gab es so wenig wie etwa eine Predigt, die ihm ans Herz griff. Selbstverständlich rief auch die einzelne Frau in ihrer schweren Stunde, rief auch der Mann in der Gefahr eine Gottheit um Hilfe an. Aber das ging nur das äußere Geschehen an, und in den erregten Zeiten der Kämpfe und Nöte verlangte das Herz des Menschen mehr. So kam es zu den neuen Äußerungen des religiösen Gefühls. Bittere Lebenserfahrungen weckten das Verlangen nach einer höheren Gerechtigkeit und machten die Götter, die sich bisher als Gegenbilder des realen Lebens um die Forderungen menschlicher Moral nicht kümmerten, zu sittlichen Mächten, die selbst gerecht seien und Gerechtigkeit im Menschenleben belohnten, ungerechtes Tun straften. Andere klammerten sich an die Hoffnung auf Vergeltung und seliges Leben im Jenseits. Wieder andere wollten wenigstens für eine Zeitlang die Alltäglichkeit mit ihren Mühen und Sorgen von sich abschütteln. Gemeinsam war allen das Verlangen, auch in den seelischen Nöten und Herzensangelegenheiten persönlich mit Gott in Fühlung zu treten, wozu der Gemeinschaftsgottesdienst keine Gelegenheit bot. Darauf beruhte besonders die Anziehungskraft der Mysterienreligionen. Denn an ihren heiligen Handlungen, den Orgia, hatte der Einzelne unmittelbaren Anteil, und hier konnte er durch persönliches Tun Gottes Hilfe erwirken, nicht für die Gemeinschaft, sondern für sich selbst, für sein Seelenheil im Diesseits wie im jenseitigen Leben. Daß diese Segnungen der neuen Religion nur einem kleinen Kreise von Auserwählten zugute kamen, die sich durch ihre Lebensführung der göttlichen Gnade würdig erweisen mußten, erhöhte ihren Wert noch in den Augen der Geweihten. Aber es ist doch bezeichnend für den hellenischen Geist, daß all diese religiösen Neubildungen auf die Dauer keinen entscheidenden Einfluß gewinnen konnten. Im wesentlichen blieb die hellenische Religion die Verehrung der Gottheit innerhalb der Gemeinschaft, insbesondere der Polis.

Die neuen religiösen Strömungen breiteten sich im Mutterlande aus. Im traditionslosen Kleinasien entwickelte sich der hellenische Geist in anderer Richtung. Hier trat, wie wir später genauer verfolgen werden, eine Verweltlichung des Denkens ein. Wie Hesiod fragten die Jonier nach dem Ursprung der gegenwärtigen Welt, gaben aber die Antwort nicht in der Form von Göttergenealogien, sondern durch die Erforschung des Urstoffes, der allem Sein zugrunde liegt. Das Leben, das die Welt erfüllt, schaute man nicht in einer Fülle von plastischen Götterpersönlichkeiten, sondern erklärte es durch den neuen Begriff der Physis,

der Natur, die alles Wachstum und Vergehen, alles Leben regelt; und deren Wirken wollte man nicht in Mysterien versinnbildlicht sehen, sondern mit dem Verstande erkennen. Diese neue Einstellung bedeutete zunächst durchaus nicht eine Abkehr vom religiösen Gefühl. Auch die Männer der Wissenschaft wollten die Welt nicht nur als mechanischen Prozeß verfolgen, sondern in ihrem Wesensgehalt verstehen, und der lag auch für sie in dem göttlichen Leben, das die Welt erfüllte und zu einem Kosmos gestaltete. Für Thales hatte auch die anorganische Natur Bewegung und Seele, und 'alles war voll von Göttern' (oben S. 44). Anaximander fand die Dike in dem Naturgesetz wieder, nach dem alles Gewordene wieder vergehen muß, weil jedes Individuum auf Kosten eines anderen ins Leben tritt. Diogenes von Apollonia erklärte geradezu die Luft für die Gottheit, und der ihm nahestehende Hippokrates nahm für Sonne, Mond und Winde, aber auch für die Krankheiten Göttlichkeit in Anspruch, weil sie alle aus der einen Physis stammten, die selber göttlich sei. Aber unvermeidlich war es, daß das Denken in der einmal eingeschlagenen Richtung fortschritt, allmählich alle religiösen und mythischen Vorstellungen abstreifte und sich ganz auf die verstandesmäßige Erforschung der stofflichen Wirklichkeit beschränkte. Für die Atomisten wurden das Leben und die Seele zu Erzeugnissen mechanischer Prozesse, zu Begleiterscheinungen bei der Zusammensetzung der Stoffteile. Auch die Götter mochte man auf diese Weise erklären und beibehalten; aber Ursache und Träger des kosmischen Lebens und von sich aus schöpferische Mächte konnten diese nicht mehr sein.

In einer Hinsicht wirkte aber die neue Denkweise doch fruchtbar auf die alte Religion zurück. Im Begriff der Physis wurde das Leben in seiner Einheit erkannt. So lag es nahe, auch auf religiösem Gebiete die Fülle der göttlichen Einzelgestalten als Einheit zusammenzufassen. Selbst in der orphischen Theogonie ist unverkennbar die Tendenz vorhanden, Zeus zum alles umschließenden Allgott zu machen. Rücksichtslos zog die Folgerungen schon im sechsten Jahrhundert Xenophanes, der mit Leidenschaft den einen Gott bekannte, den Geist, der ganz Auge und Ohr und Denken ist. Aber wenn er hinzusetzt: „der größte unter Göttern und Menschen", so zeigt sich doch, daß auch er die vielen Einzelerscheinungen des Göttlichen keineswegs leugnen wollte. So bleibt es auch in der Folgezeit. Selbst der strengste Monist, Parmenides, erkannte für die Erscheinungswelt Einzelgottheiten an. Andrerseits spüren wir auch bei einem konservativ gesinnten Manne wie Herodot, daß sich die Neigung regt, hinter den überlieferten Einzelgöttern — deren Namen und Bereiche für ihn ja erst Homer und Hesiod abgegrenzt haben — den einen Gott zu sehen, und bezeichnend ist, daß er mit Vorliebe das Neutrum *τὸ θεῖον*, 'das Göttliche' gebraucht, als unbestimmten Ausdruck für die Einheit der göttlichen Wesen, der jede plastische Vorstellung einer göttlichen Einzelpersönlichkeit ausschließt. Bei Aischylos nimmt dieser monotheistische Zug die Wendung, daß die Gestalt des einen Zeus die aller anderen Götter überstrahlt und verblassen läßt und die ganze Fülle des kosmischen Lebens in sich vereint:

„Zeus ist die Luft, Zeus Erde, Zeus der Himmelsbau,
Zeus ist das All und was noch höher ist als dies."

Begünstigt wurde diese Entwicklung noch dadurch, daß die hellenische Religion von vornherein keine nationale Beschränkung ihrer Götter kannte. Der homerische Zeus herrscht über Troer und Griechen in gleicher Weise; er ist der Vater aller Menschen. Für Herodot ist es selbstverständlich, die einzelnen Götter der fremden Völker in den hellenischen wiederzufinden und die Verschiedenheit der Namen und nationalen Vorstellungen als unwesentlich anzusehen. Sogar der gewaltige äußere Unterschied zwischen den Formen der ägyptischen und der hellenischen Gottesverehrung hindert ihn nicht, bei beiden Völkern denselben inneren Gehalt des religiösen Bewußtseins festzustellen. Damit war aber für ihn auch objektiv überall die Gleichheit des Göttlichen gegeben, und dieses Reich des Göttlichen fand seine Spitze und seine Einheit in einem höchsten Gotte, der überall derselbe war, auch wenn er unter verschiedenen Namen verehrt wurde.

Für die Volksphantasie war dieser eine Allgott zu hoch und zu fern, und sie hielt sich weiter an die vertrauten Einzelgötter, die man sich nach dem eigenen Bilde vorstellen konnte. Zwischen diese und die Menschen schoben sich aber noch andere übersinnliche Wesen ein. Uralt war ja, wie wir sahen, der Glaube an die Dämonen, die 'Zuteiler', die dem Menschen Gutes und Schlechtes in den Weg schickten. Die Vorstellungen, die man von ihnen hatte, waren sehr unbestimmt. Eigene Individualität und eigene Namen hatten sie nicht. Das trennte sie von den Göttern. Übergänge waren möglich, und in manchen Gegenden wurde der 'gute Geist', der 'Agathos Daimon', zu einer festen Gestalt, die den Göttern nahe rückte. In der Ilias werden auch die Götter selbst nicht selten als 'Zuteiler' Daimones genannt. Aber schon die Odyssee vermeidet das, um sie nicht auf eine Stufe mit den niederen Geistern zu rücken, die den Menschen mit Krankheiten heimsuchten oder als Gespenster umgingen. Feste Umrisse erhielt die Vorstellung von den Dämonen, als Hesiod sie in sein theologisches System eingliederte. Bei ihm wurden die Menschen des goldenen Zeitalters nach dem Tode zu Dämonen, die in Zeus' Auftrag das Tun der Menschen überwachen, ihm Bericht erstatten und nach seinem Geheiß Lohn oder Strafe zuteilen. Sie werden damit zu Mittelwesen zwischen Gott und Mensch.

An diesen Glauben knüpft Plato an, wenn er im Symposion den Eros, der im Menschen das Streben weckt, an der Unsterblichkeit der Gottheit teilzunehmen, mit dichterischer Phantasie als den großen Dämon schildert, der zwischen Gott und Mensch der Mittler ist. Im Anschluß an ihn hat dann der Akademiker Xenokrates systematisch das Reich der Geisteswesen in Götter, Dämonen und Menschen aufgeteilt und damit den Dämonen auch im Weltbild der Philosophie eine feste Stellung gegeben.

Die Volksphantasie kannte die verschiedensten Geister, gute und böse, die auf das Leben der Menschen einwirken, Werkzeuge der göttlichen Vergeltung sind, Orakel vermitteln, Träume senden und andere Aufgaben haben. Besonders bunt wurden die Vorstellungen dadurch, daß man nach der Ausbreitung des Unsterblichkeitsglaubens die fortlebenden Seelengeister unter die Dämonen ein-

reihte, während gleichzeitig die Vorstellung Boden gewann, der einzelne lebende Mensch habe einen besonderen Dämon, der sein Geschick bestimme. Dieser Glaube hat bei den Griechen zwar nicht so ausgeprägte Formen angenommen wie bei den Römern der an den Genius. Aber schon Empedokles kennt Geister, die den Menschen von seiner Geburt an begleiten, und von Menander hören wir: „Jedem Menschen tritt gleich, wenn er geboren wird, ein Dämon zur Seite, der ihn als Mystagoge die dunklen Pfade des Lebens führt."

Wie der einzelne Mensch, so hat aber namentlich für die ältere Zeit auch das Geschlecht seinen besonderen Dämon, der es begnaden, aber auch als Fluchgeist des Hauses furchtbar seine Macht bewähren kann. Wie sich daraus für Aischylos das Problem ergab, ob dann der einzelne Mensch noch die Verantwortung für sein Tun trägt, und wie er aus seinem sittlichen Empfinden heraus diese Frage unbedingt bejaht, haben wir gesehen (S. 31). Aber seine Kompromißlösung, der Dämon und der Mensch wirkten zusammen, konnte auf die Dauer nicht befriedigen. Überhaupt sträubte sich der hellenische Drang nach Selbstbestimmung doch gegen die Vorstellung, daß der Mensch sein Lebenlang von außen her durch eine fremde Macht gegängelt werde, und so fand neues Denken einen Ausweg, der dem Glauben an den individuellen Dämon einen völlig veränderten Sinn gab. Psychologische Besinnung und erstarkendes Selbstbewußtsein vereinten sich zu der Anschauung, daß der Dämon nicht von außen auf den Menschen wirke, sondern nichts anderes sei als das göttliche Teil, das dieser in seiner eigenen Brust trage. So kam Heraklit zu seinem Satze, des Menschen Dämon sei sein Ethos, der durch Geburt und Gewöhnung geformte 'Charakter', wie wir sagen; und in Menanders Schiedsgericht kann ein Sklave als billige Weisheit vortragen, die Götter hätten jedem Menschen einen Wachoffizier in seine Brust gesetzt, der ihm sage, was er zu tun und zu lassen habe. „Das ist unser Gott, von dem unser Glück und unser Unglück abhängt." Aber auch Plato nennt den in uns wohnenden immateriellen Geist als göttlich den 'Dämon' des Menschen, und ihm folgte der Stoiker Poseidonios, wenn er es als höchste Aufgabe des Menschen bezeichnete, diesem Dämon unsres Innern zu folgen, der mit dem des Alls eines Wesens sei.

Das Volk glaubte weiter an die von außen wirkenden Dämonen, die zwischen den Menschen und den Göttern vermitteln. Diese überwachten zwar auch jetzt das Tun der Menschen, wurden aber nicht etwa zu Heiligen, an die man sich mit der Bitte um Fürsprache bei Gott wenden konnte. Sie blieben immer noch unbestimmte, namenlose Geister, zu denen man kein persönliches Vertrauensverhältnis hatte.

Konkrete Gestalten waren dagegen die Heroen, die in ihrem Wirken den Dämonen ähnlich waren und sich im Volksglauben leicht mit ihnen vermischten. Es waren die 'Herren' — das bedeutet wohl ursprünglich der Name —, die einst als mächtige Fürsten auf Erden gelebt hatten und auch jetzt noch aus ihrer Grabstätte unheil- oder segenspendend fortwirkten. Auch ihren Namen wußte man nicht immer; aber man dachte sie als bestimmte Personen und zollte ihnen

einen Kult, um ihre Gunst zu erwerben. Doch beschränkte sich ihre Verehrung naturgemäß auf den örtlichen Bereich, in dem sie ihr Grab hatten.

Der eine Allgott Zeus war für Aischylos nicht nur der Träger der Schöpferkraft, die alles kosmische Leben wirkt, sondern vor allem der Herr, der über der ganzen Menschheit waltet und ihr Leben nach immanenten Gesetzen regelt, in denen für den Tieferblickenden eine gerechte Weltordnung sichtbar wird. Mag es auch manchmal schwer sein, Zeus' Absichten zu verstehen, er bleibt der einzige Halt für den Glauben und für den Verstand, der nach dem Sinn alles Geschehens und Seins fragt.

Dieser Glaube zeugt von dem Wandel, den die hellenische Religion seit der homerischen Zeit durchgemacht hat und der für die Entwicklung der Religion überhaupt lehrreich ist. Aus den Gestalten, die das reale Leben widerspiegeln und um äußere Hilfe angerufen werden, sind die Götter zu sittlichen Mächten geworden, die im Leben die vom Menschen verlangte Gerechtigkeit verwirklichen und Vergeltung für gutes wie böses Tun bringen. Aber diese Religiosität barg die schwere Gefahr der Enttäuschung. Schon im Theognisbuche lesen wir bitterste Vorwürfe gegen Zeus, weil er es zulasse, daß es den Guten oft so schlecht, den Bösen gut ergehe, und von da war es nur ein kleiner Schritt zu dem Zweifel, ob überhaupt ein gerechter Weltenherr existiere. Euripides vermag in seinen letzten Jahren kein göttliches Walten mehr im Menschenleben zu erkennen, sondern nur das Spiel der launischen Tyche.

Euripides steht schon mitten in der Aufklärungszeit, die wie alle geltenden Vorstellungen so auch die religiösen vor den Richterstuhl des eigenen Verstandes zog. Auch der Götterglaube und der Kult wurden für sie zu historisch gewordenem Brauchtum, zum Nomos, der keine Verbindlichkeit für den Menschen der Gegenwart hatte, wenn dieser ihn nicht von sich aus als berechtigt anerkannte. Schon fragte man auch nach dem Ursprung der menschlichen Vorstellungen von den Göttern. Demokrit fand ihn in dem furchterregenden Eindruck, den Naturvorgänge wie Blitz und Donner auf den Menschen machen. Prodikos ging davon aus, daß man im poetischen Sprachgebrauch den Wein geradezu Dionysos, das Brot Demeter nannte, sah darin das Ursprüngliche und nahm deshalb an, die Menschen hätten zuerst die lebenerhaltenden Dinge selbst als göttlich angesehen, auf einer späteren Stufe aber die Menschen, die den Anbau von Getreide und Wein gelehrt hätten, als höhere Wesen verehrt, und so seien diese als Dionysos und Demeter zu Göttern erhoben worden. Man begnügte sich aber nicht mit solchen Ansätzen zu einer religionspsychologischen Betrachtung, sondern prüfte auch grundsätzlich den Götterglauben auf seine Berechtigung. Protagoras zog aus seiner positivistischen Erkenntnistheorie die Folgerung: „Was die Götter angeht, so sehe ich keine Möglichkeit, zu wissen, weder daß sie sind noch daß sie nicht sind, noch wie beschaffen sie von Gestalt sind", und Kritias erklärte rundweg den ganzen Götterkult für Menschensatzung, für eine Erfindung kluger Staatsmänner, die durch die Furcht vor höheren, unsichtbaren Mächten das Volk im Zaume halten wollten.

Kritias wagte es sogar, solche Anschauungen in einem Satyrspiel vor das

ganze Volk zu bringen. Denn auch dieses beschäftigte sich jetzt mit solchen Fragen. Auch in der breiten Masse war der alte Glaube an die Olympier schon ins Wanken geraten; aber gerade diese innere Unsicherheit machte empfindlich gegenüber der philosophischen Kritik, die an den herkömmlichen Göttervorstellungen geübt wurde. Intoleranz lag an sich der griechischen Religion ganz fern; aber der Kult der Staatsgötter war mit dem Leben der Polis wesenhaft verbunden, und wer die überlieferte Gottesverehrung antastete, gefährdete den Bestand des Staates. So begann in den letzten Jahrzehnten des fünften Jahrhunderts die Zeit der Asebieprozesse gegen Philosophen, die mit einer Kritik am herkömmlichen Götterglauben hervorgetreten waren. Konservative Politiker zogen nacheinander Vertreter des neuen Geistes wie Anaxagoras und Protagoras wegen Religionsfrevels vor Gericht und erhoben schließlich auch gegen Sokrates die Anklage, daß er den Göttern des Staates die schuldige Verehrung versage.

In Wirklichkeit hat Sokrates im Gegensatz zu Männern wie Kritias jede theoretische Erörterung über die Götter abgelehnt, da sie die Grenzen der menschlichen oder jedenfalls seiner persönlichen Erkenntnis überschreite; den Glauben an sie hat er aber mit Selbstverständlichkeit festgehalten. Letzte Instanz war für ihn freilich auch in Glaubenssachen nicht die Meinung der Menge, sondern sein persönliches Urteil, das ihm so gut wie Euripides verbot, den Göttern Unsittliches zuzutrauen und jedem Mythos Glauben zu schenken. Der Gott, unter dessen Obhut er sich als Einzelner wußte, dem er mehr als den Menschen zu gehorchen hatte, war tatsächlich von den Gemeinschaftsgöttern, die der Staat verehrte, in seinem Wesen recht verschieden, und eine neue Religiosität sprach sich darin aus, daß Sokrates eine göttliche Stimme zu vernehmen glaubte, die ihn ganz persönlich vor unrichtigem Tun warnte, wenn sein eigenes sittliches Empfinden keine klare positive Entscheidung fällte. Daraus haben ihm seine Feinde einen Strick gedreht. Aber wie wenig er daran dachte, den Göttern seines Volkes den herkömmlichen Kult zu weigern, zeigt sein letztes Wort: „Opfert dem Asklepios einen Hahn und versäumt es nicht!" Man hat viel in diesen Ausspruch hineingeheimnißt. In Wirklichkeit hat Plato ihn deshalb aufbewahrt, weil er in ihm den treffendsten Ausdruck für die schlichte Frömmigkeit seines Meisters und die beste Widerlegung der gegen ihn erhobenen Vorwürfe fand.

Plato selbst schaute hinter der Buntheit der sinnlichen Erscheinungen nicht mehr wie die alte Religiosität die vielen Götterpersönlichkeiten, sondern ewige Urformen, die in den wechselnden individuellen Erscheinungen sinnliche Gestalt annehmen und ihren Wesensgehalt bilden. Ihre letzte Einheit haben diese 'Ideen' in der Idee des Guten, die der Urgrund von Sein und Erkennen, von allem Guten, Wahren, Schönen ist. Diese Idee des Guten ist für Plato der Gott, zu dem er aufblickt, zu dem er betet. Wir fragen: Wie kann eine Idee zum persönlichen Gotte werden? Aber da müssen wir uns gegenwärtig halten, daß die Persönlichkeit Gottes in der Antike erst durch die Kritik der hellenistischen Skepsis und durch das Christentum zum Problem geworden ist und daß auch noch die frühen griechischen Christen strenger als die spätere Zeit bemüht gewesen sind, alle nur der menschlichen Persönlichkeit zukommenden Züge von

Gott fernzuhalten. Zugleich müssen wir auch bedenken, daß die Idee für Plato nicht etwa eine unlebendige Abstraktion ist. Für ihn gewinnt alles Sein erst dadurch Bedeutung, daß es eine Bestimmung erfüllt, zu etwas gut ist. Das Gute allein verleiht dem Leben Sinn; ja, es muß dessen letzter Grund sein. Das Leben aber ist Selbstbewegung und für Plato in seiner späteren Zeit an die Seele gebunden, die den ganzen Kosmos zu einem großen Lebewesen macht (oben S. 44). Auch dieses Leben stammt aus der Urform, in der das Gute seine ewige Gestalt hat. So kann auch diese nur als beseelte lebendige Wesenheit vorgestellt werden.

Der Urgrund alles Seins kann nur einer sein. Es kann also nur einen Gott geben. Das schließt aber auch für Plato als Hellenen nicht aus, daß diese eine Gottheit für die Erfahrung in einer Vielfalt sinnlicher Erscheinungen faßbar wird, und wesentlicher als diese Frage ist ihm etwas anderes. In seinem Gesetzesstaate muß jedem Bürger die Erkenntnis in Fleisch und Blut übergehen, daß der Atheismus der Materialisten, die nur den Stoff als seiend anerkennen, der verderblichste Grundirrtum ist. Denn wahrhaft seiend ist nur das Immaterielle, und die wahre 'Physis', die alles Wachsen und Leben bewirkt, ist nicht der Stoff, sondern die Seele; das wahre Ich des Menschen und sein wertvollster Besitz ist der Geist. Diese Erkenntnis muß im Verein mit der Gesetzmäßigkeit der Himmelserscheinungen jeden Einzelnen zu der Überzeugung führen, daß in der ganzen Welt Seele und Geist als herrschendes, lebenzeugendes Prinzip wirken, das wir als Gottheit anzuerkennen haben. Aber sie genügt für die Lebensführung noch nicht. Hinzukommen muß für jeden der Glaube, daß eine göttliche Vorsehung über seinem eigenen Dasein waltet, daß die Götter sich um die Menschen kümmern, ihr Tun überwachen und vergeltend in ihr Leben eingreifen. Er muß sich klar sein, daß er ihnen verantwortlich ist, und ihnen fromme Verehrung zollen, freilich ohne dem Wahn zu verfallen, als könnte er sie durch Opfer und Gebete beeinflussen.

Die materialistische Weltanschauung der Atomistik hatte die Welt nur von der stofflichen Seite her ins Auge gefaßt, das Leben als nachträgliches Ergebnis mechanischer Prozesse gedeutet und darum in Wirklichkeit mit der althellenischen Anschauung von der Gottheit gebrochen. Plato geht von der Seele aus, die dem Stoff erst Leben und damit wirkliches Sein verleiht und Trägerin des Geistes ist, den wir als göttlich anerkennen müssen. Für Aristoteles ist nur der sich selbst zugewandte absolute Geist wahrhaft Gott. Aber für beide bleibt doch auch das die Welt erfüllende Leben, das dieser Geist wirkt, etwas Göttliches, und im Sinne althellenischer Religiosität können sie Thales' Wort aufnehmen, daß alles voll von Göttern ist.

Mit dem öffentlichen Leben standen während dieser ganzen Zeit Religion und Kult in unlöslicher Verbindung. Die Griechen kannten keine besondere kirchliche Organisation neben dem Staate. Priester waren für die Verwaltung der Heiligtümer und die Ausübung des Kultes unentbehrlich; aber die wichtigsten gottesdienstlichen Handlungen wurden für die Familie vom Hausvater und für das Volk von den dazu berufenen Beamten vorgenommen (oben S. 65).

Dafür durchdrang die Religion aber auch das gesamte Leben des Staates.

Aristoteles erblickt in der Sorge für den Kultus eine der wichtigsten Aufgaben des Staates. Die diesen angehenden Fragen standen in der Tagesordnung der Gemeindeversammlung an erster Stelle. Opfer und Gebete eröffneten die Sitzungen von Volk und Rat. Der Redner setzte sich wie der Beamte einen Kranz aufs Haupt als Zeichen, daß er in göttlichem Auftrage sprach. Bei der Aufzeichnung der Beschlüsse versäumte man nicht, am Eingang die Götter zu nennen: „Das walte Gott!" Eide verpflichteten die Beamten, bekräftigten vor Gericht die Aussagen, sicherten die Heiligkeit der Verträge. Zahlreich waren die staatlichen Götterfeste. In Athen umfaßten sie im Jahre mehr als fünfzig Tage, an denen alle öffentlichen Geschäfte ruhten, ersetzten damit unsere Sonntage, und selbst in Zeiten schwerer Finanznot wurden sie möglichst glanzvoll durchgeführt. All das war mit dem Leben des Staates organisch verbunden und erhielt sich, solange dieser bestand. Allmählich wurde es natürlich zur Formsache und besagte über die Gesinnung der Gesamtheit oder gar des Einzelnen nicht mehr als heute die traditionelle Eröffnung eines Parlamentes mit Gottesdienst oder Gebet. Aber Demosthenes, der wie kein anderer die Seele seines Volkes kannte, muß doch wohl gewußt haben, was es für die Stimmung der Richter bedeutete, wenn er die große Auseinandersetzung mit Aischines, die er zu einer Rechtfertigung seiner gesamten Politik ausgestalten wollte, mit einem in feierlichsten Worten und Rhythmen gehaltenen Gebet an alle Götter und alle Göttinnen begann, sie möchten ihm bei den Hörern Wohlwollen und unparteiisches Urteil sichern.

Nach dem Siege von Salamis erfüllte die Hellenen der Stolz auf die eigene Leistung, das Hochgefühl, daß sie als freie Männer ihr Geschick selbst bestimmt und ihre höchsten Güter gerettet hätten; aber damit vertrug sich durchaus das Empfinden: „Welch eine Wendung durch Gottes Führung!" Pindar schärfte damals den kraftbewußten adeligen Herren immer wieder ein, sie dürften bei ihren Sportsiegen den Dank an die Götter nicht vergessen, von denen trotz aller persönlichen Anstrengung der Erfolg abhinge. Aischylos fand den Sinn und letzten Grund des Sieges von Salamis darin, daß nach Zeus' Weltordnung und Willen die Hybris des nach der Weltherrschaft strebenden Perserkönigs zum Scheitern verurteilt war. Er machte sich allerdings das alte Sprichwort zu eigen: „Wenn der Mensch sich selber anstrengt, dann hilft auch die Gottheit mit" — zum Guten wie zum Schlechten; bitter wendet es der Geist des Dareios auf seinen Sohn an, der selbst sein Verderben heraufbeschworen hat —; aber noch seine Orestie schließt der Dichter mit den Heilgesängen ab, die der freudigen Gewißheit Ausdruck geben, daß Athen groß und mächtig bleiben wird, weil auf ihm der Segen Athenas und der übrigen Götter ruht.

Zu Beginn des peloponnesischen Krieges machte sich Euripides zum Dolmetsch der Volksstimmung, wenn er in den Herakliden seine Zuversicht aussprach, daß Gott der gerechten Sache zum Siege verhelfen und Athena ihre Stadt schützen werde — „Nein, unterliegen, das kann Pallas nicht!" —, und während den Spartanern nach der Niederlage von Sphakteria das Gewissen schlug, weil

sie den Krieg unter Bruch der feierlich bei den Göttern beschworenen Friedensverträge begonnen hätten, führte Euripides nach dem Nikiasfrieden seinen Athenern in den Hiketiden mit Genugtuung vor Augen, daß ihr eigener opferbereiter Idealismus und Athenas mächtiger Schutz die Größe Athens verbürgten. Die sizilische Niederlage wird er wohl ebenso wie mancher andere Patriot als die unausbleibliche Folge einer ins Maßlose strebenden Politik angesehen haben; aber selbst der Fall von Athen hat in der Überlieferung keine Spuren hinterlassen, daß man das Vertrauen auf Athena verloren habe. Man suchte die Schuld bei den Menschen, und Athena blieb die Poliuchos, die Schirmherrin ihrer Polis. Noch unmittelbar vor 404 konnte es Sophokles als Ruhmestitel für Athen in Anspruch nehmen, daß es als Staat die Götter am meisten ehre, und dabei dachte er nicht bloß an die Zahl und Pracht der Tempel und Feste, sondern an die fromme Gesinnung des ganzen Volkes.

Athena hat es dann freilich nicht verhindern können, daß im vierten Jahrhundert der alte Polisgeist verfiel und bei Chaironeia der Kraft des geschulten Makedonenheeres erlag. Damit mußte sich das religiöse Gefühl abfinden; um so dringender wurde die Beurteilung des Geschehens vom rein menschlichen Gesichtspunkt aus. Demosthenes spitzt die Rechtfertigung seiner äußerlich gescheiterten Politik auf den Gedanken zu: „Die Götter haben uns den Erfolg versagt; aber auch wenn wir das vorausgesehen hätten, durften wir keine andere Politik treiben, weil allein der Kampf für die Freiheit und für die Vormachtstellung in Hellas unserer Ehre und der Tradition unserer Stadt entsprach." Klar kommt damit noch einmal die Stellung des Hellenentums zur Gottheit heraus: Das Gelingen hängt von Gott ab; aber die Leistung ist die des Menschen, und seine Aufgabe ist es, von sich aus sein Leben so zu gestalten, wie es ihm sein eigenes Wesen und seine innere Stimme vorschreiben.

Wieweit der Dank an die Götter, den in dieser Zeit Privatleute in Grabepigrammen und Weihinschriften den Göttern abstatten, wirklich aus dem Herzen kommt, ist natürlich schwer zu sagen. Ausgestorben ist echte Frömmigkeit bei diesen gewiß nicht. In die religiöse Gesinnung der einzelnen Menschen ist uns nur selten ein Einblick gestattet. Während Anaxagoras' Freund Perikles sich schon völlig darüber klar war, daß eine Mondfinsternis rein als Naturvorgang aufzufassen sei, hat es der Aberglaube des keineswegs ungebildeten Nikias verschuldet, daß sie zum Anlaß wurde, die Niederlage des athenischen Heeres vor Syrakus in eine Katastrophe zu verwandeln. Nikias wurde schon ein Jahrzehnt vorher von Aristophanes in den Rittern wegen seiner abergläubischen Furcht vor den Göttern verspottet, war aber gewiß sowenig eine Einzelerscheinung wie der pharisäische Euthyphron, der auf seine Rechtgläubigkeit stolz war, aber die Religion so äußerlich auffaßte, daß er, um sein Haus vor Befleckung zu wahren, den eigenen Vater wegen Mordes anklagte, weil dieser, ohne es zu wollen, den Tod eines Tagelöhners verschuldet hatte. Dagegen hat Sophokles sich in seinem letzten Drama nicht nur ausdrücklich zu dem Glauben bekannt, daß die ungewollte Verletzung der Naturgesetze keine Schuld des Oedipus bedeute, sondern auch deutlich fühlen lassen, daß es nicht auf äußerliche Reinigung

von Befleckung, sondern auf die innere Reinheit und Läuterung ankomme. Ein ehrlicher Vertreter altväterischer Frömmigkeit war Xenophon, der im praktischen Leben wie in seinen Schriften überall 'mit Gott beginnen' wollte. Aber auch Plato wurde durch seine reine Gotteserkenntnis nicht dazu geführt, dem herkömmlichen Kult und dem Volksglauben die Achtung zu versagen. Noch als alter Mann spricht er von dem unauslöschlichen Eindruck, den es auf das Kind macht, wenn es sieht, wie die Eltern morgens fromm die Sonne grüßen und den Göttern ihre Verehrung bezeugen. Wenn er einen für ihn wichtigen, aber kühnen Gedanken entwickelt oder Erwartungen für die Zukunft ausspricht, fügt er gern „Im Sinne Gottes sei es gesagt!" oder ein „So Gott will" hinzu. Die natürliche Anlage des Menschen bezeichnet er oft als 'göttliche Zuteilung', und daß Dion ihn nach Syrakus einlädt, um den Bund philosophischer Einsicht mit politischer Macht zu verwirklichen, empfindet er wie Dion selbst als Schickung Gottes. Auch sonst spricht er oft von dieser bei seinen Erlebnissen, und das sind für ihn — wie gewiß auch für manchen anderen Athener — keine gedankenlos hingeworfenen Worte. Selbst in seinem Idealstaate sollte der delphische Apollo höchste Autorität in Fragen des Kultes bleiben, und es ist nicht etwa nur Rücksicht auf die breite Masse, wenn er für seinen zweitbesten Staat die herkömmliche Religion in vergeistigter Form zur Grundlage der Lebensordnung macht. Er wußte, daß auch in scheinbar veralteten und überholten Gebräuchen etwas von echtem religiösem Gefühl fortleben kann.

Nur in einem Punkte machte Plato dem Volksglauben keinerlei Zugeständnisse. Für ihn gehörte die Frömmigkeit, die das Verhältnis zu Gott regelt, ebenso zur Gerechtigkeit wie die Pflichten gegen die Mitmenschen; die Religion war also ein Teil der Ethik und unterlag dem sittlichen Maßstab. Unbedingt verwarf er deshalb nicht nur alle unsittlichen Göttermythen, sondern er bekämpfte vor allem auch den Gedanken, als könnten Opfer und Gebete die Götter umstimmen und bestechen.

Gerade an diesem Glauben hing aber das Herz des Volkes, das von den Göttern materielle Hilfe erhoffte. Eine Verständigung war hier kaum möglich, und es war ein sehr bedenklicher Ausweg, wenn bald nach Platos Tode Xenokrates als Haupt der Akademie erklärte, die Opfer gälten nicht dem wahren, höchsten Gotte, sondern den Dämonen, die zwischen ihm und den Menschen als Vermittler ständen und vom Volke als Götter verehrt würden. Denn nur zu leicht konnten damit die Volksgötter zu Irrgeistern werden, die mit Unrecht für sich göttliche Verehrung beanspruchten, um die Begierden ihrer sinnlichen Natur zu befriedigen, und die Christen haben daraus die schärfste Waffe gegen die heidnische Götterwelt geschmiedet.

Auch sonst fehlte es nicht an Kompromissen des neuen Geistes mit der hergebrachten Religion; zugleich wurde aber die im fünften Jahrhundert begonnene Kritik an dieser fortgesetzt, und die Völkermischung des Hellenismus, die zu einem Vergleich der verschiedenen Religionsformen einlud, verhalf der — im Keime schon bei Herodot vorgebildeten — Erkenntnis zur Herrschaft, daß die Gottesvorstellungen der einzelnen Völker historisch geworden seien und

als subjektiv bedingt nur relative Geltung beanspruchen dürften. Der Glaube an die Gottheit als solche brauchte dadurch nicht beeinträchtigt zu werden, war aber für die Menge zu hoch, um einen Ersatz für die vertrauten Einzelgestalten der Götter zu bieten. Sie hielt am herkömmlichen Kult fest, und das entsprang gewiß auch einem Herzensbedürfnis; aber tiefere Gedanken machte man sich kaum. Bei den Gebildeten gewann allmählich die Stimmung Boden, aus der heraus Menander den Charakter des Menschen als seinen göttlichen Wächter, ja als den wahren Gott bezeichnet, der das Lebensschicksal bestimmt (S. 69).

Das war vor allem die innere Haltung der starken Persönlichkeiten, die dieser Zeit das Gepräge gaben, und ihr Auftreten trug einen neuen Zug in die hellenische Religiosität hinein. Die Griechen zogen zwischen Gott und Mensch einen Trennungsstrich, faßten aber doch den Unterschied als nur graduell auf und waren von Anfang an zu dem Glauben geneigt, daß die Grenzlinie in Ausnahmefällen überschritten werden könne. Herakles — allerdings ein Zeussohn — war vom Menschen zum Gott emporgestiegen. Als sich im fünften Jahrhundert die Einzelpersönlichkeit immer mehr aus der Masse herauszuheben begann, haben die Ionier Lysander als ihrem Befreier vom athenischen Joch göttliche Ehren zuerkannt. Es war also nichts völlig Neues, wenn Alexander als Sohn des Zeus Ammon dasselbe beanspruchte. Aber unerträglich war es für das hellenische Mannesgefühl, daß er von seiner Umgebung die orientalische Form der Verehrung, die Niederwerfung auf den Boden, die Proskynesis verlangte. Praktisch noch wichtiger wurde es, daß er die Anerkennung als Gott von sämtlichen Griechenstaaten forderte. Denn damit entthronte er nicht nur die alten Stadtgottheiten und maßte sich eine Stellung über ihnen an; vielmehr leitete er daraus auch das Anrecht ab, gegenüber den einzelnen Staaten als Herr aufzutreten und in ihre innere Verwaltung einzugreifen. Das löste erbitterten Widerstand aus, während sich später die Griechen leicht damit abfanden, Alexanders Nachfolger, die Ptolemaier wie die Seleukiden, als Götter gelten zu lassen.

Jetzt schien sogar das Leben selbst mit einem Schlage die endgültige Antwort auf die vielerörterte Frage nach dem Ursprung der Göttervorstellungen zu geben: Die Götter waren einstmals Menschen gewesen, starke Persönlichkeiten, mächtige Herrscher, die entweder für ihre verstorbenen Väter oder auch für sich selbst bei Lebzeiten göttliche Verehrung beanspruchten und durchsetzten. Und der findige Literat Euhemeros konnte sogar eine Inschrift veröffentlichen, die er auf einer fernen Märcheninsel des Indischen Ozeans entdeckt haben wollte und die diese Erklärung außer jeden Zweifel stellte. Denn da hatte in der Weise der orientalischen Herrscher König Zeus selbst einen Bericht über seine Regierung erstattet und dabei namentlich die Einführung des Kultes für seinen Vater Kronos wie für seine eigene Person geschildert. Das Buch erregte starkes Aufsehen und leuchtete auch trotz der durchsichtigen literarischen Einkleidung dem rationalistischen Zeitgeiste so ein, daß der Grundgedanke des 'Euhemerismus' schnell zum Glaubenssatz für die Griechen und — durch Ennius' Vermittlung — für die Römer wurde.

Beim Herrscherkult haben auch orientalische Vorbilder eingewirkt; zugleich

erreichte aber eine Entwicklung ihren Höhepunkt und ihren Abschluß, die sich in Griechenland seit langem angebahnt hatte. Wir werden später verfolgen, wie sich im fünften Jahrhundert der Individualismus regte und die Einzelpersönlichkeit sich gegenüber der Gemeinschaft eine Stellung schuf. Die Spannungen, die sich daraus ergaben, endeten jetzt mit einem Siege der starken Persönlichkeit, die sich zum Herrn der Gesamtheit machte. Es ist tief im hellenischen Wesen begründet, daß sich mit dieser politischen Entwicklung ein Wandel des religiösen Empfindens verband. Die alte hellenische Religion hatte als Gemeinschaftsreligion ihren natürlichen Ausdruck in dem Kulte einer Gottheit gefunden, die über dem Bestande des Staates wachte und damit auch für den Einzelnen die Voraussetzung seiner Existenz und seiner Wohlfahrt schuf. Als die hellenischen Poleis zusammenbrachen und an ihre Stelle die neuen Großstaaten traten, verlangte auch für diese das Gefühl einen göttlichen Schutz, und da diesen Athena oder Poseidon ihren eigenen Städten nicht gewährt hatten, mußte ein Ersatz für sie gesucht werden, und der bot sich von selbst in den Männern, die sich aus eigener Kraft zu Regenten und Schirmherren der Gesamtheit emporgeschwungen hatten. Längst war es den Hellenen geläufig, die Menschen, die über das normale Maß hinausragten, als 'göttlich' zu bezeichnen. So bereitete es dem Volksempfinden keine unüberwindliche Schwierigkeit, in dem Monarchen, der hoch über der gesamten Bevölkerung eines weiten Reiches stand und sie mit unumschränkter Vollmacht leitete, einen Gott zu sehen. Der althellenische Glaube hatte in der den Menschen umgebenden Welt göttliche Mächte geschaut, die entscheidend das Leben gestalteten; die neue Zeit fand diese im Menschen selbst. Der Herrscherkult war nichts anderes als die Religionsform, die das neue Selbstgefühl des Menschen erzeugte. Er war die Selbstvergottung der starken Persönlichkeit, die sich die Anerkennung der Mitmenschen erzwang. Die Ehrfurcht, mit der man zu den alten Gottheiten aufgeblickt hatte, brachte man allerdings gegenüber dem Gottmenschen, auch wenn man ihm Gehorsam und Achtung zollte, nicht auf, und es fehlte vor allem das innere Band, das den Hellenen mit dem Schutzgotte seiner Heimat verknüpft hatte.

Auch sonst konnte der Zusammenbruch der Polis, die bisher dem Hellenen seinen Lebensinhalt geboten hatte, nicht ohne schwerwiegende Folgen für die Religion bleiben. Da sich die Bindung an die Gemeinschaft löste, wurde der Einzelne, besonders in der Fremde, auf sich selbst angewiesen. Damit war die Bahn für eine persönliche Religiosität frei. Aber es herrschte jetzt eine andere Stimmung als in der alten Zeit, in der die Dionysosreligion und die Mystik das Herz des einzelnen Hellenen mit Zaubergewalt hinrissen. Der Geist des Hellenismus war sehr nüchtern, ganz dem realen Diesseits zugewandt, nicht vom Gefühle, sondern vom Verstande geleitet und voll von den praktischen Aufgaben in Anspruch genommen. Für ein Erlösungsbedürfnis ließ das Tempo des rasch pulsierenden Lebens keine Zeit. Nach innerem Frieden und seelischer Ausgeglichenheit sehnte man sich; aber da vertraute man sich lieber der Führung durch die rationale Philosophie als der durch die Religion an. Im äußeren Geschehen empfand man als entscheidende Lebensmacht nicht mehr die göttliche Gerechtigkeit, sondern das

Walten eines willkürlichen Schicksals, das heute den Menschen auf den Thron erhob und morgen als Verbannten und Flüchtling durch die Lande jagte. Zur Hauptgottheit wurde die Tyche, einst die Macht, die gutes Glück und den von den Göttern beschiedenen Erfolg bescherte, jetzt die gewaltige, alles allein lenkende, aber blindwaltende Göttin, die nicht nach festem, vorauszuberechnendem Gesetz, sondern nach Zufall und Laune die Geschicke der Menschen bestimmte. Ungern ließen sich diese das Gefühl und die Hoffnung rauben, daß sie sich die Huld auch dieser Gottheit erwerben könnten, und sogar die emporblühenden Großstädte suchten sich durch einen Kult ihre Gunst zu sichern. Der Künstler Eutychides schuf ein schnell berühmtes und viel nachgeahmtes Standbild der Tyche von Antiocheia, das die Göttin mit einer Mauerkrone auf dem Haupte, einem Ährenbündel in der Rechten, dem jugendlichen Flußgott Orontes zu ihren Füßen darstellte, wie sie über ihrer Stadt wachte und ihr die Eudämonie verbürgte; und so hatten auch Alexandreia und viele andere Städte ihre eigene Tyche. Ebenso gab sich aber auch der einzelne Mensch jetzt gern dem Glauben an seine persönliche Tyche hin, wie er früher auf seinen Dämon vertraut hatte, und namentlich in Rom, wo sich dieser hellenistische Glaube an die Tyche mit den heimischen Vorstellungen von der großen Göttin Fortuna und dem persönlichen Genius verband, hat er nicht nur abenteuernde Glücksritter, sondern auch Männer, die nach den höchsten Zielen strebten wie Sulla und Caesar, gefesselt und in dem Vertrauen auf die eigene Mission bestärkt. Es war keine bloße Redensart, wenn Caesar bei der stürmischen Überfahrt über die Adria dem verzagenden Steuermann zurief: „Keine Angst! Mit dir fahren Caesar und Caesars Tyche." Aber für den echten Hellenen blieb sie doch die launenhafte, unberechenbare Zufallsgöttin, zu der er nicht vertrauensvoll beten und kein inniges persönliches Verhältnis gewinnen konnte.

Die alte Gemeinschaftsreligion versuchten die Ptolemaier in veränderter Form in ihr Reich hinüberzuretten, indem sie hellenische und ägyptische Elemente zu einem neuen Staatskulte verschmolzen, und der Gott Sarapis hat allmählich großes Ansehen erworben. Auch sonst trat die hellenische Religion in Berührung mit denen der alten Kulturvölker, und die Zeit war für den Synkretismus reif. Zu einer wirklichen Vertiefung der persönlichen Religiosität kam es aber in den Anfängen des Hellenismus zunächst noch nicht. Die rationalistische Zeit war allem Übersinnlichen abhold, behielt wohl die überlieferten Formen der Gottesverehrung bei, bediente sich ihrer jedoch mit Läßlichkeit oder sogar mit einer gewissen Ironie. Der Mensch verließ sich auf seine eigene Kraft und konnte den Segen des Himmels entbehren.

Am deutlichsten zeigt sich das in der Haltung, die der Athener Epikur, der Verkünder der neuen individualistischen Lebensweisheit, gegenüber der Religion einnahm. Die Eudämonie des Menschen lag für ihn in der von keiner Sorge und Aufregung getrübten heiteren Seelenstimmung, und da er die schwerste Gefahr für diese in der Furcht vor dem Walten der Götter und der Vergeltung im Jenseits erblickte, bekannte er sich mit Fanatismus zu der atomistischen Welterklärung, die für solche Vorstellungen keinen Raum ließ. Das hellenische

Gefühl war noch so weit in ihm mächtig, daß er trotzdem die Götter nicht entbehren mochte, und da er sie ebenso wie die Menschen nur als Atomkomplexe auffassen konnte, führte er sogar den Anthropomorphismus der Volksreligion bis ins Groteske durch. Aber um so schärfer lehnte er den Gedanken einer göttlichen Vorsehung ab, und wenn er daraufhin die Götter in die Zwischenräume zwischen den einzelnen Welten verwies, wo sie ein seliges Dasein führen sollten, ohne sich um die Angelegenheiten der Welt und der Menschen zu kümmern, so verbannte er sie aus der Wirklichkeit des Lebens in ein Museum und blies damit der althellenischen Religion, die in den wirkenden Lebensmächten die Gottheit geschaut hatte, die Seele aus. Die Götter waren für ihn nichts als die idealen Vorbilder des Menschen, die potenzierten Weisen. Sein Gottesglaube war im Grunde eine Selbstvergottung des Menschen, und es war nur folgerichtig, wenn er sich in seiner Gemeinde selbst als Gott verehren ließ. Auch er durfte sich ja als 'göttlicher' Mensch fühlen; denn er war für seine Gemeinde ein größerer Wohltäter der Menschheit als der neue Gott Alexander und die Diadochen.

Ganz anders war die Haltung seines Nebenbuhlers, des Stoikers Zenon, der aus seiner phoenikischen Heimat eine lebendige Religiosität mitbrachte und zur Grundlage seiner Philosophie die Erkenntnis machte, daß im kosmischen Geschehen wie im Menschendasein dieselbe göttliche Macht alles Leben wirke und zweckmäßig gestalte. Hier wie dort empfand er mit Ehrfurcht das Walten des Logos, des Geistes, der als Urquell alles Wachsens und Werdens mit der Physis gleichgesetzt, ebensogut aber auch Gott und Zeus genannt werden konnte.

Der Logos allein war der wahre Gott. Trotz dieses entschiedenen Monotheismus hat aber auch Zenon die Vielfalt der Erscheinungen des Göttlichen anerkannt und mit Hilfe der allegorischen Methode gerechtfertigt. Aber innerlich konnten dem Semiten Apollo und Athena nichts bedeuten. Unhellenisch war sein Anthropozentrismus, der die Vorsehung vor allem darin erkannte, daß sie Pflanzen und Tiere um des Menschen willen erschaffen hatte. Unhellenisch war auch die schroffe Fassung der Heimarmene, die das Innenleben des Menschen in die alles umfassende Ursachenkette eingliederte (oben S. 33). Hellenisch war es dagegen, daß er trotz seines Gottesglaubens alles aufbot, um dem Menschen seine Selbstbestimmung zu wahren, und ihm die Fähigkeit zusprach, aus eigener Kraft sein Lebensziel und Lebensglück zu erreichen. Gerade das war es, was die Zeit verlangte. Lange Jahrhunderte hindurch konnte darum die Stoa Hellenen und Römern und Barbaren mit ihrer Philosophie den religiösen Halt bieten, nach dem der Gebildete sich sehnte.

Aus ihrer Schule erstand sogar in Poseidonios noch ein wissenschaftlicher Denker ersten Ranges, der zugleich ein tief religiöser Mensch war und dabei in althellenischer Weise das die ganze Welt durchflutende Leben als das entscheidende Urphänomen empfand und in ihm die Gottheit erfühlte. An diesem göttlichen Leben hat für ihn als Stoiker der Mensch unmittelbaren Anteil. Er ist ja durch seinen Logos Gott wesensgleich. Seit seinem Ursprung lebt er mit dem Göttlichen als dessen Teil in unmittelbarer Fühlung, nimmt es mit allen Sinnen in sich auf, erlebt, erfährt es in sich selbst. Die Religion gehört deshalb not-

wendig zur Menschennatur. Gerade die ersten Menschen hatten die reine Erkenntnis des einen Allgottes und verehrten ihn in der ihm allein angemessenen Form ohne bildliche Symbole und ohne äußeres Tun. Nur die eine Religion gab es, und erst im Laufe der Geschichte hat diese bei den verschiedenen Völkern verschiedene Ausprägung und mannigfache Verfälschung erfahren. Die hohe Aufgabe der Wissenschaft, der Philosophie ist es, die ursprüngliche, reine Gotteserkenntnis wiederherzustellen, nicht als theoretische Einsicht, sondern als die Gesinnung, die den ganzen Menschen durchdringt und seine gesamte Lebensführung bestimmt. Der wahre Gottesdienst ist nicht die äußere Eusebeia, die kultische Verehrung, sondern die Reinheit des Herzens, die Gott durch sittliches Handeln nacheifert. „Willst du die Götter gnädig stimmen?" sagt im Anschluß an Poseidonios Seneca; „Dann mußt du gut sein."

Poseidonios' Frömmigkeit hat ihre letzten Wurzeln in dem althellenischen Empfinden für die Göttlichkeit des Lebens. Den Zusammenhang mit diesem hat, wie wir sahen, die hellenische Wissenschaft schon früher gewahrt. Auch die platonische Ethik hatte ihre tiefste Begründung durch den Nachweis von dem göttlichen Ursprung alles Seins erhalten. Aber erst bei Poseidonios gehen Religion und Wissenschaft, Frömmigkeit und Sittlichkeit einen bewußt gesuchten, unauflöslichen Bund ein, und neu ist nicht nur, daß die Religion aus einer Sache der politischen Gemeinschaft zu einer ganz persönlichen Angelegenheit des Einzelnen — damit aber auch der ganzen Menschheit — wird, sondern vor allem die Inbrunst, mit der dieses religiöse Gefühl sich Bahn bricht.

Gerade dadurch hat Poseidonios auf die Folgezeit stärksten Einfluß geübt. Selbst in der Areopagrede der Apostelgeschichte klingen seine religionsgeschichtlichen Grundgedanken nach. Aber er war doch zugleich der letzte große Denker, der noch ganz in hellenischer Weise den Glauben an die eigene sittliche Kraft des Menschen und an seine Fähigkeit zur Erkenntnis in sich trug. Dieses Vertrauen entschwand dem alternden Geschlechte allmählich immer mehr. Das Bewußtsein von Schwäche und Schuld legte sich drückend auf die Gemüter und erwartete das Seelenheil nicht mehr von der eigenen Leistung; und wenn bei Poseidonios der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele sich mit einer Bejahung des Diesseits verband, tröstete sich das neue Geschlecht lieber über seine irdischen Sorgen und Kümmernisse mit der Hoffnung auf den Ausgleich im Jenseits hinweg. Und als nun neue Religionen um die Herzen warben, sie auf die göttliche Offenbarung statt auf eigenes Forschen verwiesen und den schwachen Menschen die Gnade des barmherzigen Gottes und die Erlösung aus aller Seelennot in Aussicht stellten, als das Sein in dieser Welt zu einer bloßen Vorstufe des ewigen Lebens im Gottesreiche wurde, da verlor nicht nur die Stoa ihre Zugkraft, es war auch das Ende der hellenischen Religion gekommen.

IV

Das Weltgefühl.
Pessimismus? Diesseits und Jenseits

Für Schiller waren die Griechen die seligen Geschlechter, die von den Göttern an der Freude leichtem Gängelband geführt wurden. Jakob Burckhardt sah dagegen im Pessimismus einen Grundzug des griechischen Wesens. Auch in Nietzsches Augen zeugte die griechische Tragödie von einem 'Pessimismus der Stärke'. Und der Philologe Hermann Diels eröffnete 1921 eine Schriftenreihe 'Schule und Leben' mit einer Abhandlung, in der er den 'antiken Pessimismus' geschichtlich verfolgte.

Die Griechen Pessimisten? Das Volk, aus dessen Werken uns noch heute so viel Freude an der Schönheit, so viel Lebensbejahung entgegenstrahlt? Gegen diese Vorstellung sträubt sich doch wohl von vornherein etwas in unsrem Innern. Trotz Nietzsche ist es eine Lebenserfahrung, daß der Pessimismus lähmt. Sollen ihm die Hellenen verfallen gewesen sein, die soviel Lebensenergie bewiesen und auf den verschiedensten Gebieten Größtes geleistet haben? Gewiß kann man aus der griechischen Literatur eine Menge pessimistischer Äußerungen anführen. Aber entnommen sind diese zum großen Teil aus einem antiken Florilegium, das in einem besonderen Kapitel geflissentlich Sentenzen über die Kürze und die Sorgen des Lebens zusammenstellte. Und handelt es sich dabei nicht vielleicht um stimmungsmäßige, aus dem Augenblick geborene Klagen, wie wir sie bei allen Kulturvölkern vernehmen? Wollen wir nach den Äußerungen des Weltschmerzes, die wir in der Wertherzeit hören, das gesamte deutsche Wesen beurteilen? Die griechischen Klagen stammen vielfach aus einer ganz bestimmten geistigen Lage, aus Trostreden und Trostschriften, in denen es zu allen Zeiten und bei allen Völkern naheliegt, die Trauer über den Tod durch den Hinweis auf die Übel des Lebens, von denen er erlöst, zu beschwichtigen. Damit das Bild nicht einseitig werde, müßte man es wenigstens vom andren Blickpunkt aus ergänzen, und eine Gegenprobe würde ergeben, daß bei den Griechen ebensoviele Äußerungen von Lebensfreude wie von Weltschmerz zu finden sind. Neben der Tragödie blüht gleichzeitig die von Faschingslust erfüllte Komödie. Überhaupt helfen moderne Schlagworte wie Pessimismus und Optimismus, die der griechischen Sprache fremd sind, wenig zum Verständnis für das Wesen des Volkes. Und statt einzelne Aussprüche zu verhören, wird es lehrreicher sein, unvoreingenommen nach der Grundhaltung zu fragen, die der Hellene dem Leben gegenüber einnahm, nach dem Weltgefühl, aus dem heraus er die Dinge bewertete.

„Wahrlich, so schwach wie der Mensch ist nichts, was die Erde ernähret" —
„Wie das Laub an den Bäumen, so sind der Menschen Geschlechter,
sprießen und welken wie dieses dahin" —

„Also spannen es zu die Götter den elenden Menschen,
schmerzbelastet zu leben; sie selber aber sind leidlos" —

vernehmen wir schon aus dem Munde der homerischen Helden; und den unsterblichen Rossen Achills, die um Patroklos' Tod weinen, hält Zeus selbst vor Augen:

„Ach fürwahr, es lebt kein jammernswerteres Wesen
denn der Mensch vor allem, was kriecht und atmet auf Erden!"

Und doch denkt niemand daran, die hochgemuten, ganz von ihrem Heldenideal erfüllten, ganz dem Diesseits zugewandten lebensfrohen Recken Homers für Pessimisten zu erklären. Elend ist für sie nur das Schattendasein nach dem Tode. Achilles will lieber ein armseliger Tagelöhner auf Erden sein als ein Fürst im Reiche der Toten.

Von tiefem Pessimismus zeugt tatsächlich ein alter Spruch, der in Zeiten schwerer Not geformt sein muß, damals als die Menschen in einer persönlichen Religion Hilfe suchten:

„Niemals geboren zu sein ist für den Menschen das Beste;
ward man geboren, recht bald des Hades Tor zu durchschreiten."

Bei Euripides bezeichnet ihn der mit Gott und der Welt zerfallene Bellerophontes als eine Weisheit, die in aller Munde sei, und für Aristoteles ist er eine Offenbarung, die in grauer Vorzeit der dämonische Silen verkündet hat. In einem alten Volksbuche, das einen Wettstreit zwischen Homer und Hesiod erzählt, wird er Homer zugeschrieben, ist also auch in einem homerischen Epos vorgekommen. Aber Homer selbst stellt im Agon diesem Ausspruch die Verse gegenüber, in denen Odysseus bei den Phäaken erklärt, nichts Schöneres gebe es, als wenn die Menschen in Festlust beieinander sitzen und dem Sänger lauschen, während die Tische unter der Last von Brot und Fleisch brechen und nimmer müde der Mundschenk Wein aus den Krügen eingießt; und die ganze Schilderung der Phäaken atmet ja die Lebensfreude und Genußfähigkeit der ionischen Gesellschaft. Es gibt wohl keine Dichtung, in der so oft und mit so viel Liebe wie in der Odyssee geschildert wird, wie die Menschen opfern, schmausen und zechen, und der Dichter vergißt nicht, die frohe Stimmung hervorzuheben, die dabei herrscht.

Der homerische Vergleich des Lebens mit dem schnell welkenden Laube begegnet in der Ilias noch einmal. Ihn legen auch Semonides und Mimnermos für besondere Elegien als Text zugrunde; aber die Folgerung, die sie aus ihm ziehen, ist durchaus nicht pessimistisch: „Gewiß, es gibt keinen Menschen, dem Zeus nicht viele Übel schickt, und die Zukunft kennt niemand; aber gerade darum genieße das Heute und quäle dich nicht mit Sorgen um das, was kommen wird!" In seinen Liebesgedichten gibt Mimnermos dem Gedanken gern die Wendung: „Genieße die Jugend! Zeitig genug kommt das Alter, das den Mann häßlich und untauglich macht und ihm die Freude an Sonnenschein und Leben raubt!"

„Dies ist's, was ich mir wünsche: verschont von Krankheit und Schmerzen,
wenn ich die Sechzig erreicht, hole der Tod mich hinweg!"

Aber das trug ihm eine Zurechtweisung durch seinen Zeitgenossen Solon ein, der diese Grenze bereits überschritten hatte. Der hatte in einem langen Leben freilich auch erkannt, daß „kein Sterblicher, den die Sonne sieht, selig ist, daß alle mühebeladen sind"; aber er wußte nicht nur auch die Freuden des Lebens zu schätzen, sondern er hatte an sich selbst mit Genugtuung erfahren, daß es im menschlichen Dasein noch Höheres gibt als die güldene Aphrodite, und so richtete er an Mimnermos eine Elegie, in der er ihn mahnte, sich dahin zu berichtigen:

„Wenn ich die Achtzig erreicht, hole der Tod mich hinweg!"

Die Klage über die Schwäche des Menschen verstärkt die Odyssee noch dadurch, daß dieser von dem Wandel des Geschicks auch in seinem Innern beeinflußt werde:

„Denn es wechselt der Sinn der Menschen hier auf der Erde,
wie gerade den Tag der Vater droben heranführt."

Aber sie weiß auch, was der Mensch dagegen in die Waagschale zu werfen hat: „Auch was Schmerzliches kommt, das trägt er mit standhaftem Herzen." Der Typus dieser Standhaftigkeit ist Odysseus selbst, der *πολύτλας*. Wenn wir dieses Beiwort mit 'der göttliche Dulder' übersetzen, tragen wir einen sentimentalen, leise christlichen Ton hinein, der dem hellenischen Helden ganz fremd ist. Der Stamm *τλα*, von dem es gebildet ist, bezeichnet durchaus nicht nur ein untätiges Dulden, sondern ein Ertragen, das den Willen zur Tat, ja Wagemut nicht ausschließt, die Haltung, die zur Überwindung äußerer wie innerer Widerstände notwendig ist. Odysseus ist nichts weniger als eine passive, nur duldende Natur. Im eigenen Hause erträgt er das leichtfertige Treiben der mit den Freiern buhlenden Mägde, wie er schon Hündischeres in der Höhle des Kyklopen ertragen hat; aber das nimmt er nur auf sich, weil er sein Ziel fest im Auge behält und ihm bereits die Tat vorschwebt, die er ausführen wird, sobald die Stunde zum Handeln gekommen ist.

Ein Mann seines Schlages ist der Landsknecht Archilochos, der in seinem Leben Schicksalsschläge und Enttäuschungen reichlich erfahren hat, aber sich immer aufrecht erhält und den Lebensmut nicht verliert. Daß der Sinn des Menschen sich danach wandelt, was für einen Tag Zeus heraufführt, ist ihm oft zum bitteren Erlebnis geworden. Aber vom Geschick niederzwingen läßt auch er sich nicht. Als er die Nachricht erhält, daß seine liebsten Gefährten, die besten Männer seiner Heimat, bei einem Schiffbruch umgekommen sind, droht ihm im ersten Augenblick das Herz zu brechen. Aber „auch für unheilbar Leid haben ein linderndes Mittel uns die Götter geschenkt, die Tlemosyne, die mannhafte Standhaftigkeit", und die gibt ihm die Kraft, den Schmerz zu überwinden.

Wie sich in der griechischen Architektur die Säule dem auf ihr lastenden Gebälk entgegenstemmt und dadurch ihre Bedeutung als Bauglied erhält, wie im Mythos Atlas, dessen Name vom Stamme *τλα* gebildet ist, das Himmelsgewölbe auf seinen Schultern trägt, so gehört zum Gefüge des hellenischen

Lebens der Widerstand des Menschen gegen das Schicksal, und auch dieser ist kein bloßes Dulden und Tragen, sondern eine innere Haltung, die mit eigener Kraft gegen das Außen reagiert.

Mimnermos und Semonides flüchten aus der Schwere des Daseins in den Genuß des Augenblicks; Archilochos setzt den Schicksalsschlägen mannhafte Standhaftigkeit und unbezähmbaren Willen zur Selbstbehauptung entgegen. Das sind die beiden Wege, die auch später die Hellenen einschlagen, um alle Schwierigkeiten zu überwinden. Sie empfinden voll die Schwere des Daseins; aber das mindert ihre Lebensenergie und ihre Lebensfreude nicht.

In der ältesten Zeit nahm der Hellene diese Haltung rein gefühlsmäßig aus seinem natürlichen Empfinden heraus ein. Früh hat aber sein Geist auch das Bedürfnis gehabt, die praktischen Aufgaben theoretisch zu durchdenken. Die Existenz der Übel wurde ihm zu einem Problem, für das der Verstand eine klare Lösung brauchte.

Am Anfang des siebenten Jahrhunderts grübelte Hesiod nicht nur über die Götterwelt, sondern auch über die Rätsel des Menschenlebens. Warum müssen die Menschen so schwer arbeiten, und warum werden sie dabei noch von Krankheiten und mannigfachen Nöten geplagt? Warum haben sie es nicht so leicht wie die seligen Götter droben? Die Antwort, die er fand, lautete: Tatsächlich haben es die Menschen, wie die Sage meldet, einstmals ebenso gut gehabt; aber sie haben sich ihr Glück dadurch verscherzt, daß sie nicht einfach dankbar die Gaben der Götter hinnahmen, sondern sich selbst ihr Los gestalten wollten. Ein alter Schwank erzählte davon, die Menschen hätten es bei einer Auseinandersetzung mit den Göttern verstanden, sich durch eine List beim Opfer die besten Stücke zum eigenen Genuß zu sichern. Hesiod bog die Erzählung dahin um, daß Zeus die List des Prometheus, der als Wortführer der Menschen auftrat, wohl durchschaute, aber absichtlich zur Ausführung kommen ließ, um den Menschen zu zeigen, daß sie mit solcher Eigenmächtigkeit nur schlechter fahren. Er enthält ihnen das Feuer vor, das er ihnen zugedacht hatte. Das stiehlt freilich Prometheus. Aber der Vorteil, den dieses den Menschen bringt, wird mehr als aufgewogen durch die Vergeltung, die Zeus mit überlegener Macht und Klugheit übt. Denn er erschafft jetzt das Weib, und mit ihm kommt alles Unheil über die Menschen. So hatte Hesiod es schon in der Theogonie erzählt. In seinem späteren Werke ist er noch einmal auf das gleiche Thema zurückgekommen, weil er meinte jetzt die verhängnisvolle Rolle des Weibes noch klarer zu durchschauen und vor Augen führen zu können. Voll Hohn sagt Zeus da zu Prometheus:

„Höre, Japetos' Sohn, du neunmalkluger, du freust dich,
daß du das Feuer gestohlen und mir den Sinn überlistet?
Unheil wird dir das bringen, dir selbst wie den künftigen Menschen.
Warte, ich schicke den Menschen dafür ein Übel, das sollen
herzlich willkommen sie heißen, solln ihre Freude dran haben!"

Das Übel, das Zeus sendet, ist auch hier das Weib, Pandora genannt — so deutet Hesiod einen alten Namen der Erdgöttin um —, weil sie von allen Göttern

beschenkt und mit verführerischen Reizen ausgestattet wurde. Trotz Prometheus' Warnungen nimmt sie sein Bruder Epimetheus, der 'Nachbedacht', in sein Haus, und 'als er sie hatte, erkannt' er das Unheil'.

Denn dieses Weib öffnete aus fürwitziger Neugier das Faß, in dem bisher dank Zeus' Güte alle Mühen und Leiden verschlossen waren, und während vorher die Menschen ohne diese ein leichtes, göttergleiches Leben geführt hatten, schwirrten sie jetzt heraus, und seitdem ist der Mensch bei Tage wie bei Nacht vor ihren Überfällen nicht sicher.

Das war der Erfolg davon, daß die Menschen sich zu einem Wettstreit mit den Göttern vermaßen und sich durch eigenen Verstand ein besseres Los schaffen wollten, als ihnen beschieden war. Trotzdem meinte es auch jetzt noch Zeus gut mit ihnen. Denn nach seinem Willen geschah es, daß im letzten Augenblick der Deckel des Fasses herunterklappte und etwas in diesem zurückblieb. Das war die Hoffnung. Hesiod erzählt ganz knapp, und dadurch, daß er auch hier ältere Erzählungen benutzt und umgestaltet, sind gewisse Unstimmigkeiten entstanden. Aber soviel ist nach dem Zusammenhang und der Tendenz seines ganzen Werkes außer Zweifel: Die Hoffnung soll dem Menschen als dauernder Besitz bleiben, und sie gehört nicht etwa selbst zu den Übeln. Sie ist mit ihnen organisch verbunden, aber nicht als eines von ihnen, sondern als das Mittel, sie zu überwinden. Denn sie ist für Hesiod kein gefühlsmäßiges Träumen von einer schöneren Zukunft, sondern die Erwartung bestimmter Güter, und wir werden noch sehen, daß nach hellenischer Denkweise die Vorstellung eines künftigen Gutes von selbst das Streben nach seinem Erwerb hervorruft. Was Hesiod meint, hat richtig der hellenistische Dichter gefühlt, dem Tibull folgt, wenn er in einer Elegie die Hoffnung preist (II 6): „Hoffnung gibt dem Bauern seine Nahrung. Hoffnung vertraut den gepflügten Furchen den Samen an, den mit Wucherzins der Acker wiedergeben soll. Hoffnung ist es, die den Fischer, den Vogelsteller zu seinem Tun anspornt." Die Hoffnung auf den Erfolg allein ist es, die zur Arbeit treibt. Sie selbst regt sich aber gerade dann, wenn der Mensch unter dem Druck einer Not steht, aus der er sich heraussehnt. Daß es Armut und Not sind, die das Streben des Menschen wecken und ihn erfinderisch machen, ist ein Gedanke, der auch später bei den Griechen immer wiederkehrt. So sind es schon für Hesiod die Übel selbst, die den Keim zu ihrer Überwindung in sich tragen. Gewiß muß in Zeus' Weltordnung der Mensch im Schweiße seines Angesichts sein Brot essen; aber seine Arbeit ist doch kein Fluch, der ihn wie im Alten Testament von Gott zur Strafe für den Sündenfall trifft, sondern sie ist mit seiner Natur verbunden und kann ihm zum Segen werden. Denn sie ist das Mittel, um die Schwere des Daseins zu überwinden und durch eigene Leistung zu einem befriedigenden Lose zu gelangen. Das Leben ist nicht leicht; aber die Hoffnung bleibt, und zu müder Resignation oder gar zu pessimistischer Verzweiflung liegt kein Grund vor.

An die Pandorafabel schließt Hesiod eine zweite Darlegung an, die, wie er selbst sagt, das gleiche Problem von einer anderen Seite beleuchten soll. Auch da biegt er einen älteren Mythos, den von den vier Weltaltern, in eigenem

Sinne um. Vom goldenen Zeitalter geht er aus, in dem, wie es auch die Pandorafabel voraussetzte, die Menschen wie die Götter ohne Arbeit und Leiden lebten, alles von selbst wuchs und der Bauer — diese Arbeit tut er gern — nur die reife Frucht zu ernten hatte. Aber der bequeme Müßiggang bekam den Menschen schlecht. Verweichlichung und Übermut waren die Folge, die Kennzeichen des silbernen Geschlechtes. So ließ Zeus aus den Eschen eine härtere Generation hervorgehen, die bronzene, gewaltige Kraftmenschen, ganz dem Kriege ergeben, in dem sie sich selbst gegenseitig vernichteten. Dann folgte ein tüchtigeres und gerechteres Geschlecht, das der Heroen, von dem die Überlieferung so viel berichtete, daß Hesiod es nicht übergehen mochte, obwohl es das alte, durch die Metalle versinnbildlichte Schema durchbrach, das einen fortdauernden Abstieg voraussetzte. Er brauchte es aber auch als Kontrastbild für die Gegenwart. „Wär' ich doch nicht in dieser geboren!" Denn in diesem eisernen Geschlecht herrscht schlimmste sittliche Verwilderung, die noch täglich zunimmt, sodaß ein erneutes Eingreifen des Zeus unausbleiblich scheint. In schwärzesten Farben malt Hesiod diese Zustände, nicht als 'Kulturpessimist' — das Wort 'Kultur' hätte Hesiod nicht verstanden —, noch weniger als Ankläger gegen die Götter; denn nicht diese sind an dem Elend der Menschen schuld, sondern nur sie selbst. Hesiod spricht hier vielmehr als Sittenprediger, der es als seine heilige Pflicht ansieht, den Menschen mit tiefstem Ernst ins Gewissen zu reden und sie vor dem drohenden Gericht zu warnen. Immerhin läßt er auch hier noch einen Hoffnungsschimmer. Noch ist dem Laster etwas von Gutem beigemischt und ein Mittel zur Rettung vorhanden. Das ist die ehrliche Arbeit, die dem Menschen den Weg weist, um ohne List und Trug vorwärts zu kommen. Der Weg ist schwer und steil. Vor die Arete — bei diesem Worte denkt er an den Erfolg und das Wohlergehen, aber auch an die Leistung und den inneren Wert des Menschen — haben die Götter den Schweiß gesetzt. Aber hat man die Höhe erklommen, leicht wird der Weg alsdann, so beschwerlich er vorher gewesen. Diesen Segen der ehrlichen Arbeit hat Hesiod an sich selber erfahren, und zu ihr will er darum seinen Bruder erziehen und ihn vor dem Müßiggang warnen, der aller Laster Anfang ist. Seinem zweiten Dichtwerk hat man im Altertum den nichtssagenden Titel 'Werke und Tage' gegeben. Treffender würden wir es das Hohelied der Arbeit nennen. Sie ist das einzige Mittel, um der sittlichen Verwilderung der Menschheit Einhalt zu tun, die drohende Vernichtung abzuwenden und einen Wiederaufstieg zu ermöglichen.

Hesiod ist der erste Hellene, der das später soviel erörterte Problem: „Woher stammen die Übel des Menschenlebens, und was ist ihr Sinn innerhalb der Weltordnung?" klar erkannt und eine Lösung gefunden hat. Die Übel sind danach tatsächlich vorhanden, aber sie selbst wecken im Menschen das Streben, sie zu überwinden, und er hat in seiner Natur die Kräfte, die diesem Streben den Erfolg sichern. Mit Krankheit und Leid muß er sich freilich abfinden; denn das 'leichte' Leben des goldenen Zeitalters hat er sich selbst durch seine Eigenmächtigkeit verscherzt. Aber Not und Armut brauchen ihn nicht zu schrecken. Vor ihnen schützt die ehrliche Arbeit, und die kostet zwar sauren Schweiß, aber

sie führt zum Erfolg und Wohlergehen, und wenn der Mensch mit Genugtuung auf das Geleistete blicken kann, dann überkommt ihn innere Zufriedenheit, und er erkennt, daß Zeus es mit der Menschheit doch gut gemeint hat. Denn die Arbeit gibt dem Leben seinen Sinn und Wert und verhilft zur rechten Freude am Dasein.

Damit hat gleich der erste Denker, der bei den Hellenen das Problem der Übel theoretisch durchdacht hat, den Pessimismus von innen heraus überwunden.

Die Lösung, die Hesiod gibt, ist ganz aus seiner persönlichen Lebenserfahrung erwachsen. Denn so stolz er darauf ist, daß die Musen ihn zum Künder der Wahrheit berufen haben, so ist er doch in seinem ganzen Fühlen und wohl auch in seiner äußeren Lebensführung Bauer geblieben. Nur als freier Bauer konnte er die Landarbeit in dieser Weise adeln. Als Bauer ist aber Hesiod in der ganzen griechischen Literatur eine einmalige Erscheinung, und darum mußte seine Wirkung begrenzt bleiben. Die sonstigen Wortführer der öffentlichen Meinung stammten aus ganz anderen Kreisen. Auch diese haben manches von ihm gelernt; aber seine Wertschätzung der körperlichen Arbeit teilten sie nicht. Höchstens in völliger Umformung konnten sie seinen Grundgedanken aufnehmen. Plato führt im Symposion den Eros als Sohn von Penia und Poros, von Armut und Erwerbsstreben ein. Aus dem Gefühl des Mangels erwächst beim Menschen das Verlangen, ihn zu beseitigen und positiv die Lebensgüter zu erwerben. Das erinnert sicher nicht zufällig an Hesiods Denkweise. Aber wie verschieden ist von der bäuerlichen Sphäre von Askra die Geistesaristokratie der Akademie! Aus der Handarbeit, die zu Wohlstand und Wohlergehen verhilft, wird der Trieb des vergänglichen Einzelwesens, an der Welt des Ewigen teilzunehmen und durch den Einsatz aller geistigen Kräfte zum Reich des Immateriellen emporzusteigen. Gemeinsam ist trotzdem beiden der echt hellenische Zug, daß der Mensch in sich selbst das Mittel zur Überwindung von Schwächen und Mängeln findet.

Die große Masse mochte aber zwar Hesiod als einen der Ihren betrachten, allein sie seufzte viel zu sehr unter der Bürde des Daseins, um sich seine Botschaft von dem Segen der Arbeit innerlich anzueignen. Für sie blieb weiter die quälende Frage, warum die Menschen es denn so schwer hätten, warum die im Vollbesitz aller Güter lebenden Götter ihnen von diesen so wenig zukommen ließen. Für den naiven Glauben, der den Göttern menschliche Gefühle und Schwächen zutraute, ergab sich die Antwort nur zu leicht. Nichts war bei den Griechen, die sich selbst stets an anderen maßen, verbreiteter als der φθόνος, der Neid, Mißgunst und Eifersucht vereint; und der Glaube an das malocchio, den bösen, Schaden bringenden Blick des Neidischen, ist ja noch heute im Süden lebendig. Was lag also näher als der Gedanke, verantwortlich für das Elend der Menschen sei der Phthonos der Götter, die Mißgunst, die das Gute vorenthält, und der Neid, der sich bei den Göttern regt, wenn ein Sterblicher ihnen wenigstens eine Zeitlang an Glückseligkeit gleichzukommen droht?

Der Glaube, daß allzugroßes Menschenglück nicht von Dauer ist und in sich selbst den Keim zum Umschlag birgt, ist bei den verschiedensten Völkern

anzutreffen, und es gibt ja noch heute bei uns sehr aufgeklärte und auch recht christliche Leute, die, wenn sie von einem großen Glücke sprechen, mit einem „Unberufen!" dreimal an die Tischplatte klopfen. So pflegte auch der Hellene in solchem Falle hinzuzufügen: „Fern bleibe der Götter Neid!"; aber bei ihm gewann dieser Gedanke tiefere Bedeutung. Die Griechen trugen in sich eine angeborene Scheu vor jedem Übermaß und zugleich ein Weltgefühl, das jedem Wesen eine bestimmte Lebenssphäre zuwies, die es nicht ungestraft überschreiten durfte. Für Homer wie für Hesiod steht es fest, der Unterschied zwischen Mensch und Gott liege eben darin, daß der Mensch nicht auf die Seligkeit der unsterblichen Götter Anspruch erheben dürfe. 'Übermenschliches' Glück widerspreche der Weltordnung, und wenn ein Mensch bewußt oder auch unvorsätzlich die ihm gesetzten Schranken überspringe, müsse er in sie zurückverwiesen werden. Wer war aber dazu eher berufen als die 'Stärkeren', die Götter? Damit war die Möglichkeit gegeben, daß der Glaube an den Neid der Götter eine Läuterung erfuhr und für das religiöse Gefühl zu einer inneren Notwendigkeit wurde, nach der die Götter über der Einhaltung der Weltordnung wachten und darum gegen vermessenes Streben und übermenschliches Glück einzuschreiten hatten.

Nur in diesem Sinne hat der fromme Pindar vom Neide der Götter gesprochen, und bei Aischylos mag in den Persern wohl der einfache Mann aus dem Volke von diesem reden, aber für den Dichter selbst ist es kein neidischer, mißgünstiger Zeus, sondern der gerechte, allmächtige Hüter der Weltordnung, der Xerxes' himmelstürmendes Unternehmen zum Scheitern bringt.

In Aischylos' Sinne ist es zu verstehen, wenn bei Herodot nach dem Siege von Salamis Themistokles sagt: „Das haben nicht wir vollbracht, sondern die Götter und Heroen, die es versagten (ἐφθόνησαν), daß der eine Mann über Asien und über Europa König sein sollte." Herodot spricht freilich nicht selten vom Phthonos der Gottheit. Bei ihm hat ja Schiller die Geschichte vom Ringe des Polykrates gelesen, und für den Griechen hat der Satz „Mir grauet vor der Götter Neide" einen volleren und ursprünglicheren Klang gehabt als für den deutschen Dichter. Herodot legt auch ruhig einem Warner den Gedanken in den Mund: „Der Gott läßt den Menschen süßes Leben kosten; aber dann wird er in diesem als mißgünstig erfunden." Aber über den Volksglauben an die neidischen Götter ist er doch hoch hinausgewachsen. Das zeigt das Gespräch Solons mit Kroisos, das der Historiker gleichsam als weltanschauliches Motto an den Anfang seines Werkes gesetzt hat (I 30). Da erinnert der hellenische Weise den auf seine Macht und seine Schätze pochenden Barbarenkönig an den Erfahrungssatz, daß 'die Gottheit' — er gebraucht das unpersönliche Neutrum 'das Göttliche' — 'mißgünstig ist', und an die Wandelbarkeit alles Menschengeschicks. Aber zu leugnen, daß es überhaupt ein menschliches Glück gebe, kommt ihm nicht in den Sinn. Die Antwort auf die Frage, wer denn der glückseligste Mensch sei, muß allerdings den orientalischen Herrscher verblüffen. Denn nicht ihn nennt Solon, sondern an erster Stelle den schlichten athenischen Bürger Tellos, der in Familie und Staat seine Aufgabe erfüllt und ein Leben in bescheidenem Wohlstand, aber ohne besonderes Leid mit einem ruhmvollen Tode für das

Vaterland beschlossen hat, an zweiter aber die beiden Brüder Kleobis und Biton, die Söhne einer Priesterin in Argos, die ihre Mutter, als einmal die Zugtiere fehlten, selbst auf dem schweren Wagen bis zu dem über eine Meile weit entfernten Heiligtum zogen und gleich darauf verschieden. Von ihnen hatte Herodot in Delphi gehört. Dort war die Geschichte unter das erbauliche, aber pessimistische Stichwort gestellt worden, die Göttin Hera habe den Jünglingen den frühen Tod geschenkt, weil dieser das Beste für den Menschen sei. Herodot unterdrückt diesen Zug nicht ganz, bleibt aber nicht beim Pessimismus stehen, sondern wendet die Erzählung ins Positive, Lebenbejahende. Denn bei ihm werden die Brüder nicht wegen ihres Todes, sondern wegen ihres Lebens glücklich gepriesen. Sie waren in guten Verhältnissen aufgewachsen, verfügten über gewaltige Kraft, die ihnen Siegespreise bei Wettkämpfen eintrug; durch die Pietät aber, mit der sie ihre Stärke in den Dienst der Mutter und ihrer Göttin stellten, errangen sie Bewunderung und Ruhm bei ihren Zeitgenossen wie bei der Nachwelt, das höchste Gut, das dem Menschen beschieden ist. Nicht der frühe Tod war also für Herodot wie für den delphischen Gott ihr wahres Glück, sondern das Leben, in dem sie ihre Bestimmung voll erfüllt hatten. Wenn sie trotzdem gegenüber Tellos erst an zweiter Stelle genannt werden, so ist der Grund der, daß dieser auch noch tüchtige Söhne und Enkel hatte und überhaupt das Leben länger genießen durfte.

Die Glückseligkeit auch des Tellos war etwas anderes als das, was sich Kroisos darunter vorstellte. Sie war ein bescheidenes Glück, wie es dem Menschen angemessen ist, dem nicht die Mißgunst der Götter, wohl aber die Weltordnung Schranken setzt, indem sie zwischen Gott und Mensch die Grenze zieht. Aber sie war in Herodots Augen ein wirkliches Glück und genügte vollkommen, um dem Befriedigung zu geben, der nichts Unmögliches erstrebt und nicht über das Menschenmaß hinauswachsen will.

Herodot war Stimmungsmensch und kannte Anwandlungen von Weltschmerz; aber im Grunde war er eine Frohnatur, die sehr wohl die Güter und Genüsse des Lebens zu schätzen wußte. Das Leben war für ihn lebenswert, auch wenn er sich bewußt war, daß es Vollkommenes auf Erden nicht gibt.

Auf Herodot hat bereits stark die attische Tragödie gewirkt, die es seit Aischylos als ihren eigentlichen Beruf betrachtete, dem ganzen Volke die heilige Geschichte aus eigenem Glauben zu deuten und in diesem Rahmen auch die schweren Rätsel des Menschenlebens zu lösen.

Nietzsche hat seinem Buche über die Geburt der Tragödie den Untertitel gegeben 'Griechentum und Pessimismus', und noch heute gilt vielen die Tragödie als sicherster Beweis für den griechischen Pessimismus. Daran ist gewiß richtig, daß die Tragödie erschütternde Bilder tiefsten menschlichen Elends entwirft, und die Wandelbarkeit des menschlichen Geschickes kann nicht eindringlicher vor Augen geführt werden als durch die Szene, in der auf der Höhe seiner Erfolge der heimgekehrte Siegerkönig Agamemnon über den Purpurteppich in seinen Palast schreitet, wo sofort seine Heldenlaufbahn durch einen ruhmlosen Tod von der Hand seines eigenen Weibes ihr Ende finden wird. Trotzdem bleibt

es falsch, wenn man behauptet, die Tragödie rücke nur die eine Seite des Daseins, das Leiden, in den Mittelpunkt. Wir sahen schon: Tragisch ist für die attischen Dichter nicht das Leiden selbst, sondern die Einstellung, die der Mensch zu ihm einnimmt, die Widerstandskraft, die er — wie Archilochos und Odysseus — gegenüber dem äußeren Geschick aufbringt. Und ebenso wie das Leiden gehört zum Wesen der Tragödie das Handeln. Nicht das reine Leiden, sondern der innere Zusammenhang zwischen Tun und Leiden ist der Lebensnerv der Tragödie.

Aischylos kannte keine ästhetische Theorie und keinen Begriff des 'Tragischen'. Als Hellene empfand auch er schmerzlich den Zwiespalt zwischen dem Wollen des Menschen und dem Eingreifen der Mächte, die dieses oft genug durchkreuzen und von außen sein Geschick bestimmen. Aber des Dichters Seherblick bleibt nicht an der Kluft haften, die sich da auftut; er dringt in die Tiefe, bis zu dem Grunde, wo sich die Kluft schließt, bis zu der ewigen Weltordnung, die das Einzelleben hervorbringt, aber es auch nach ewigen Gesetzen beschränkt.

In dieser Weltordnung ist es gegeben, daß der Mensch sich frei entscheidet, aber auch, daß er die Folgen seines Tuns zu tragen hat. „Wer tut, der leidet." Am unmittelbarsten tritt uns das vor Augen, wenn die dämonische Verbrecherin Klytaimestra mit dem Tode dafür büßen muß, daß sie göttliches und menschliches Recht mit Füßen getreten hat. Aber auch Agamemnon muß 'durch Leiden lernen', daß sein freier Entschluß, die Führung des Zuges gegen Troja zu übernehmen, ihm eine Verantwortung auferlegt hat, die zwangsläufig über die Opferung der eigenen Tochter zu dem Racheplan seiner Gattin und zu seinem elenden Ende führt. Die ewige Gültigkeit dieses Spruches erlebt vor allem Xerxes, der durch sein vermessenes Streben nach der Weltherrschaft furchtbares Leid für sich selbst wie für sein Volk heraufbeschwört. Es ist die Tragik des Menschen, daß die Triebe seiner eigenen Natur und sein eigener Wille ihn in den Konflikt mit der Weltordnung verwickeln, in dem er notwendig unterliegen muß. Das kann mit der einfachen Vernichtung des Lebens enden, kann aber den Menschen auch zum standhaften Ertragen, ja zur freien Mannestat aufrufen, durch die er das äußere Schicksal meistert. Eteokles opfert sein eigenes Leben und seine Dynastie, um den Staat zu erhalten, den sein Großvater durch sein unbesonnenes Handeln gefährdet hat. „Gerettet ist der Staat", das ist die Grundstimmung, in der Aischylos am Schluß der thebanischen Trilogie seine Mitbürger entläßt.

Die moderne Ästhetik hat sich ihren einseitigen Begriff der leiderfüllten Tragödie an den Stücken des Sophokles, namentlich am König Oedipus gebildet. Das ist selbstverständlich, weil man zunächst Aischylos noch nicht genügend kannte. Aber unverzeihlich ist es, wenn man auch heute verkennt, daß dieser Begründer der attischen Tragödie niemals beim Leiden und Konflikt stehen bleibt, sondern sie in den großen Zusammenhang rückt, in dem sich erst der tiefere Sinn enthüllt. Es ist doch kein Zufall, daß die uns erhaltenen Trilogien sämtlich zwar nicht ein happy end, wohl aber einen versöhnenden Abschluß erhalten. Die Danaiden müssen ihre angeborene Männerscheu, die sie bis zum Morde an ihren Verlobten getrieben hat, überwinden und eine Ehe eingehen,

um sich in den Kosmos einzugliedern, der diese für die Erhaltung des Menschengeschlechtes braucht. Prometheus lernt durch langes Leiden, daß auch gutgemeinte Tat nicht geduldet werden kann, wenn sie die allgemeine Rechtsordnung durchbricht, und fügt sich aus eigenem Entschluß freudig der überlegenen Einsicht des Zeus. Bei Orest erleben wir bereits die Tragik, daß ein Mensch in eine Lage gerät, in der ihn seine Entscheidung, wie sie auch fallen mag, in schwere Schuld verstrickt; aber auch da findet Aischylos' Glaube einen Ausweg, der nicht nur die mechanische Auslegung des Satzes „Wer tut, der leidet" beseitigt, sondern auch unser sittliches Gefühl befriedigt und durch den Freispruch des staatlichen Gerichtshofes Orest wenigstens die äußere Rückkehr in die menschliche Gemeinschaft ermöglicht. Die ganze grausige Tragödie des Atridenhauses schließt damit ab, daß die alten Rachegöttinnen als segenbringende Schutzgottheiten unter den Jubelgesängen der ganzen athenischen Bürgerschaft an ihren neuen Kultsitz geleitet werden.

In den Persern ist allerdings der letzte Akt ganz von Klagen erfüllt, und das Elend, in das Xerxes sich selbst und sein Volk gestürzt hat, wird in den grellsten Farben gemalt. Da zeigt sich die ganze Objektivität der Hellenen, die sich auch in die Seele ihres Todfeindes hineinversetzen und sein Unglück mitfühlen. Aber wird jemand im Ernst meinen, Aischylos habe den Sieg von Salamis dazu benützt, um als Verkünder einer pessimistischen Weltanschauung aufzutreten, und seine Athener seien gewillt gewesen, sich aus Anlaß ihres Sieges solcher Stimmung hinzugeben? Nein, auch hier bedeutet der tiefe Fall des Einzelnen den Sieg der ewigen gerechten Weltordnung, aus dem die Athener die freudige Zuversicht schöpfen können, daß sie, solange sie sich selbst vor Hybris wahren, ihre Freiheit und ihre höchsten Lebensgüter gegen jeden Angriff behaupten werden.

Schwere Rätsel gibt das Leben auf. Das schwerste ist wohl, daß, wie der Dichter es in seiner Niobe aussprach, „Gott selbst den Menschen eine weiterwirkende Ursache erwachsen läßt, wenn er ein Haus von Grund auf verderben will". Aber noch in seiner letzten Trilogie bekennt der Dichter feierlich, daß eins allein dem Menschen festen Halt gewährt: der Glaube an Zeus, der die Geschicke gewaltsam, aber gütig lenkt. Aischylos' tragisches Weltgefühl geht von dem Zwiespalt zwischen menschlichem Wollen und äußerem Schicksal aus; aber er bleibt nicht verzweifelnd bei ihm stehen, sondern er findet die Versöhnung in dem Glauben an die gerechte Weltordnung, deren Bürge der allmächtige Zeus ist, und dieser Glaube läßt für keinen Pessimismus Raum.

Sophokles' Glaube ist von anderer Art. Er grübelt nicht über die Rätsel, die das Einzelschicksal aufgibt. Denn grundlegende Gegebenheit ist für ihn wie für den frommen Pindar der Gegensatz zwischen der Majestät der seligen Götter und der Nichtigkeit der Menschen, und gerade weil er mit Sorge und Empörung erleben muß, wie das moderne Geschlecht vermessen auf sein Menschentum pocht und die Ehrfurcht vor der Gottheit als überlebt beiseitewirft, hält er es für seine Pflicht, seinen Athenern die Tragik der menschlichen Unzulänglichkeit vor Augen zu führen. So erwächst ihm die Tragödie des stärksten Helden, des

Herakles, den sein eigenes liebendes Weib irrtumbefangen dem furchtbarsten Schmerzenstode ausliefert, und die des Oedipus, des klügsten aller Menschen, der mit seinem Scharfsinn nur sein eigenes Leben zerstört. Jeder Mensch steht für ihn unter dem geheimnisvollen Zwange seines eigenen Wesens, und seine Tragik verschärft sich noch, wenn er einsam auf sich selbst gestellt aus seinem Kreise oder gar aus der kosmischen Ordnung herausgerissen wird und so handeln muß, wie es ihm sein Inneres mit dämonischer Gewalt vorschreibt. Nur zu oft endet der Weg in Elend und Vernichtung. Oedipus' Katastrophe ist ein erschütterndes Ecce homo, und beim Anblick des Geblendeten mag der Chor singen:

„Hab' ich dein, ja dein Geschick vor Augen,
unglückseliger Oedipus,
wird mir's zum Bilde des menschlichen Lebens:
nichts kann ich selig mehr preisen."

Und doch: gerade wenn Oedipus vom äußeren Geschick zermalmt wird, wächst er zur wahren Größe empor durch die Art, wie auch er aktiv sein Schicksal trägt, wie er aus eigenem Willen die Sühne dafür an sich vollzieht, daß er unwissentlich die heiligsten Gesetze der Natur verletzt hat. Auch der äußerlich ohnmächtige Mensch trägt in sich die Widerstandskraft, die ihn zum Herrn auch des schwersten Schicksals macht.

Und diesen ungewollt frevelnden, schmach- und leidbeladenen Oedipus spricht im letzten Drama des Dichters nicht nur sein eigenes Gewissen von jeder Schuld frei, sondern Gott selbst ruft ihn zu sich und gibt dem unseligen Leben als Abschluß einen seligen Tod, ja, die Verklärung zum fortlebenden, fortwirkenden Heros. So hatte der Dichter schon wenige Jahre vorher geschildert, wie der leidgequälte Philoktet von Gott selbst dazu geführt wird, sein starrsinnig trotzig Herz zu bezwingen und sich in die Gemeinschaft seines Volkes zurückzufinden, zum eigenen Heile wie zu dem des Ganzen. Auch Sophokles drängt sein Gottesglaube zu versöhnendem Abschluß seiner Tragödie.

In seinem letzten Drama hat Sophokles den alten Spruch „Nimmer geboren zu werden ist für den Menschen das Beste; ward er aber geboren, dann kann er nichts Schöneres wünschen, als daß er schnell heimkehre dorthin, woher er gekommen", zum Thema eines Chorliedes genommen. Aber verfehlt wäre es, wollte man diese Klage des durch Altersbeschwerden bedrückten und durch mannigfache Erlebnisse in Familie und Staat verbitterten neunzigjährigen Greises als Sinnspruch über sein ganzes Leben setzen. Er liebte das Leben. Schwer wird selbst Aias und Antigone das Scheiden aus dieser schönen Welt, und schön bleibt diese, auch wenn der Einzelne äußerlich an seinem Schicksal zerbricht. Auf die leiderfüllten Tragödien hat Sophokles Satyrspiele von einer unbeschwerten Heiterkeit folgen lassen, die nur aus einem ausgeglichenen, weltbejahenden Gemüt stammen kann. Lebenskraft und Lebensfreude strahlen uns aus seiner Gestalt entgegen, wie sie der Künstler der Lateranstatue geschaffen hat, und manche Anekdote bestätigt, daß dieser das Wesen des Dichters richtig erfaßt hat.

Euripides verlegt die Tragik des Menschen in seine eigene Brust. Die äußeren Vorgänge gewinnen erst dann Macht über uns, wenn sie in unserem Innern einen Widerhall finden. Nicht Jasons Treulosigkeit, sondern erst der Dämon der Rachsucht, der in Medea selbst aufsteigt und ihren Verstand übermannt, macht sie zur Kindesmörderin und zerstört ihr eigenes Leben. Sophokles' ungebrochenen Glauben an die Götter hat sein so wenig jüngerer Zeitgenosse nicht mehr. Die Verfluchung des unschuldigen Hippolytos durch seinen Vater löst im Chor die Klage aus:

„Ja, wenn ich den Glauben an göttliches Walten erfasse,
dann schwinden die Qualen;
doch das Verstehen der Welt, das mein Inneres hoffend ersehnet,
ach, es versagt, wenn auf Tun,
wenn auf Leiden der Menschen ich blicke."

Denn da vermag der Dichter nichts von planvoller Fürsorge und gerechtem Ausgleich zu entdecken, und je länger dann der sinnlose Bruderkrieg Hellas zerfleischte, desto mehr wurde ihm der blinde Zufall zur einzigen Macht, deren Wirken er im äußeren Geschehen verspürte. Trotzdem wurde der Mensch für ihn nicht zum Spielball der Tyche. Herakles, der Held, der sogar aus dem Hades zurückgekehrt ist, wird von der Höhe des Erfolges in den tiefsten Abgrund gestürzt, tötet im Wahnsinn Weib und Kinder. Erwacht sieht er wie Aias nur eine Möglichkeit, den selbstgewählten Tod. Aber treuen Freundes Zuspruch überzeugt ihn, daß das keine Heldentat wäre, sondern feige Flucht. „Ich will das Leben tragen." Er wird nicht mehr Übermenschliches leisten, aber sich im begrenzten Kreise ein neues Leben aufbauen. Es ist die Tragik des Menschen, daß er äußerlich dem blinden Walten der Tyche ausgeliefert ist; aber in seiner Brust trägt er auch für Euripides die Widerstandskraft, die ihn zum Herrn über sein Schicksal macht und nicht verzweifeln läßt.

Dennoch würde man unter den Tragikern ihm am ehesten eine pessimistische Weltauffassung zutrauen. Aber da erleben wir eine Überraschung. In seiner Zeit hatte zum ersten Male ein Philosoph, wohl Diogenes von Apollonia, eine Teleologie vorgetragen und den Nachweis versucht, die Welt sei so zweckmäßig eingerichtet, daß sie nur von einem schöpferischen Geiste gestaltet sein könne. Da die Sophistik gewohnt war, jedes Problem von zwei Seiten zu betrachten, rief dieser Optimismus sofort Widerspruch hervor. Wie es scheint, war es vornehmlich Prodikos von Keos, der den Standpunkt vertrat, daß in Welt und Menschenleben die Übel überwögen. Aber auch er fand einen Gegner, und das war kein anderer als Euripides, bei dem in den Hiketiden Theseus ausdrücklich diese Weltbeurteilung bekämpft: „Nein, wir haben vielmehr allen Grund, Gott dankbar zu sein, daß er uns nicht nur Brot und Wein, Schutz vor Kälte und Hitze gegeben und durch die Schiffahrt sogar die Benutzung von Gütern aus fernen Ländern ermöglicht hat, sondern uns auch mit Verstand und Sprache ausstattete, die uns über das Tier erheben." Dieser Protest gegen den Pessimismus muß dem Dichter Herzenssache gewesen sein; denn durch den Zusammenhang

ist er keineswegs erfordert. Allerdings sind die Hiketiden vom Dichter in einer besonders frohen Stimmung, in der Zeit des Nikiasfriedens, geschrieben, und kurz vor Theseus' Worten weist uns Euripides selbst darauf hin, was es für den Dichter bedeutet, wenn er mit Freudigkeit schaffen kann.

Wie Pindar, so erinnert auch Sophokles die Menschen daran, daß sie nichts anderes sind als Schemen und Traumbilder, also nicht mehr Sein haben als die homerischen Schatten im Hades; und von Euripides hören wir das tiefsinnige Wort:

„Wer weiß denn, ob das Leben nicht ein Totsein ist,
das Totsein aber drunten als ein Leben gilt?"

Aber ein Erzeugnis des Pessimismus ist die Tragödie nicht, und der Druck der tragischen Stimmung wurde bei der Aufführung durch das abschließende Satyrspiel gelöst. Und neben der Tragödie steht als ihre Schwester die Komödie, die am selben Gottesfeste auf sie folgte und in echt dionysischem Geiste die Menschen aus allen Grübeleien und Sorgen in eine Welt ausgelassenster Heiterkeit und befreienden Humors versetzte.

Die teleologische Naturbetrachtung des Diogenes hat Xenophon Sokrates in den Mund gelegt. Schwerlich mit historischem Recht. Denn Sokrates beschränkte sich grundsätzlich auf das Menschenleben und die praktischen Fragen, die sich aus diesem unmittelbar aufdrängten. Aber da hat er endgültig dem Pessimismus den Boden entzogen. Denn er wies nach, daß das wahre Gu des Menschen in seinem Innern liegt und Wert und Unwert der Außendinge ausschließlich von dem Gebrauch abhängen, den wir von ihnen machen, daß es also nur auf die innere Haltung des Menschen und seine Einsicht ankommt und eine richtige subjektive Einstellung unter allen Umständen Zufriedenheit und Glückseligkeit verbürgt. Diesem Glauben liegt ein allgemeinhellenisches Empfinden zugrunde. Denn für die Hellenen hat jedes Wesen seine besondere Bestimmung, und es braucht nur seine eigentümliche Natur voll zu entwickeln, um zu seinem bestmöglichen Zustande, seiner Arete, zu gelangen. Bei der Arete denkt der ältere Grieche an äußeres Wohlergehen, körperliche Tauglichkeit und Ansehen. Für Sokrates wird sie — davon wird später mehr zu sagen sein — zur inneren Tüchtigkeit, zur sittlichen, auf der Erkenntnis der wahren Lebenswerte beruhenden Haltung, zur Tugend. Diese ist also der bestmögliche Zustand, den der Mensch aus eigener Kraft erreichen kann, und sie ist das wahre Gut des Menschen, das ihm die Eudämonie unabhängig von jeder äußeren Lebenslage sichert.

Das ist die Einstellung, die Sokrates grundsätzlich gegenüber der Welt einnimmt. Mit ihr hat er aber nur zu klarem Bewußtsein erhoben, worauf das hellenische Empfinden unbewußt hinstrebte: Der Mensch gestaltet sich selbst sein Leben. Das ist tausendmal wichtiger als alle aus einer Augenblicksstimmung geborenen pessimistischen Äußerungen. Denn wenn wir überhaupt Schlagworte anwenden wollen: ist es nicht eine optimistische Lebensbejahung sondergleichen, wenn ein Mensch und ein Volk überzeugt sind, daß sie sich in jeder äußeren

Lage durch Entfaltung ihres eigenen Wesens ihr Lebensglück schaffen können?

Die metaphysische Begründung für Sokrates' Glauben hat Plato gegeben, indem er als den Urgrund alles Seins die Idee des Guten ansetzte, die es eben bewirkt, daß jedes Sein auf ein Gutes angelegt ist und in der Erfüllung des eigenen Wesens das ihm gemäße Gute verwirklicht und das ihm gesteckte Ziel erreicht. Damit ist für den Einzelnen sogut wie für die Gemeinschaft die Aufgabe, aber auch der sichere Weg zur Eudämonie gewiesen. Voraussetzung ist freilich die klare Erkenntnis, daß die unsterbliche Seele der Quell des Lebens und das wahre Ich des Menschen ist, für dessen Heil er zu sorgen hat. Die Absicht, dies mit allem Nachdruck einzuschärfen, führt im Phaidon bis nahe an die völlige Abkehr von der Sinnenwelt. Aber das ist doch nur die eine Seite der Betrachtung, und die Ergänzung zum Phaidon bildet das weltfreudige Symposion. Zum Gesamtwesen des Menschen gehört eben im irdischen Leben auch der Leib, und wenn auch der Eros den Menschen aus der Vergänglichkeit des individuellen Daseins in das Reich des ewigen Allschönen und Allguten hinaufführen soll, so sind doch nicht Weltflucht und Weltschmerz, sondern Weltverklärung und Lebensbejahung das Ziel.

Die Idee des Guten ist auch der Urgrund des kosmischen Seins. Sie ist für Plato göttlich, ja die Gottheit. Gottes Wesen ist eben die reine Güte; „Mißgunst", sagt er mit einem Seitenblick auf den Volksglauben, „steht außerhalb des göttlichen Reigens." Neidlos gestaltete darum Gott den Kosmos als Abbild der eigenen Vollkommenheit. Die Welt ist ein Organismus, der als das Urlebewesen die ganze Fülle des Einzellebens umschließt, und wenn auch die Materialisation der Idee notwendig eine Minderung des Seins und eine tiefere Stufe bedeutet, und wenn man daher auch zum Verständnis des dadurch hervorgerufenen Zustandes neben dem reinen Wirken der göttlichen Zweckursache die in der Notwendigkeit des Stofflichen begründete Kausalität anerkennen muß, so bleibt doch unser Kosmos unter allen denkbaren der schönste und vollkommenste.

Auch für Aristoteles ist der Kosmos ein Heiligtum, erhabener als alle irdischen Tempel, und mit staunender Ehrfurcht steht er vor dem Zweckschaffen der Natur, das er auch in den niedrigsten Organismen beobachtet. Als er zuerst in der Akademie von der Botschaft durchdrungen wurde, daß nur ein Leben des Geistes und der reinen Erkenntnis volle Seligkeit bringe, hat er mit jugendlichem Überschwang die alte mystische Lehre, daß die Seele im irdischen Dasein zur Strafe an den Leib gefesselt sei, zu einem grausigen Bilde gesteigert: so wie die etruskischen Seeräuber ihre Gefangenen zur Folterung lebend mit einem Leichnam zusammenbänden, so sei die Seele an den Leib gekettet. Aber da lag ihm doch mehr an der Verherrlichung des Geistes als an der Herabsetzung des Leibes, und später hat er jedenfalls nicht nur in seiner Ethik den Wert der leiblichen und der äußeren Lebensgüter voll gewürdigt, sondern es auch in seinen naturwissenschaftlichen Schriften geradezu als seine Aufgabe betrachtet, mit Hilfe der teleologischen Erklärung die Schönheit und Zweckmäßigkeit der Sinnenwelt zu erweisen. Absolute Vollkommenheit hat freilich nur der immaterielle Geist,

die reine Form. Aber Voraussetzung aller Bewegung und alles Lebens ist, daß das einzelne Seiende, Stoffgebundene bewußt oder unbewußt nach dieser Vollkommenheit strebt, und die immanente Zielstrebigkeit der Natur bewirkt, daß schon das Einzelwesen dieses Streben innerhalb des eigenen Bereiches verwirklicht.

In Aristoteles' Zeit regte sich bei den Griechen schon das Gefühl, daß die schnell emporgeschossene Kultur wohl die Bedürfnisse des Menschen gesteigert, innerlich ihn aber nicht glücklicher gemacht habe. Rückkehr zur Natur wurde zum Schlachtruf, und Diogenes von Sinope erklärte alle Kulturgüter für bloßen Schwindel und blauen Dunst. Aber dieser Kulturpessimismus bedeutete nicht etwa eine Abkehr vom Leben, sondern paarte sich gerade bei Diogenes mit einer urwüchsigen, unverwüstlichen Freude am 'natürlichen' Dasein.

Erst die Krisis, die nach dem Zusammenbruch der Polis das griechische Geistesleben ergriff, hat den einzigen griechischen Philosophen hervorgebracht, der sich zum Propheten einer pessimistischen Weltanschauung berufen fühlte. Das war der aus Aristipps Schule hervorgegangene Hegesias, der gerade als Vertreter des Hedonismus zu der Überzeugung kam, daß im Leben jedes Menschen die Schmerzen gegenüber der Lust überwiegen und deshalb das Lebensziel, nach dem der Mensch von Natur strebt, für ihn nicht erreichbar ist. So wurde er zum 'Peisithanatos', zum Selbstmordprediger, der die Übel des Menschendaseins mit solcher Eindringlichkeit schilderte, daß König Ptolemaios es für notwendig hielt, von Staats wegen gegen ihn einzuschreiten.

Die Schilderung der Übel, die das Leben bringt, wurde dann zum festen Bestandteil der Trostschriften, die in hellenistisch-römischer Zeit jeder Gebildete kannte und nach Bedarf in eigenen Beileidsschreiben verwertete. Aber das waren konventionelle Töne, die weder der Leser noch der Schreiber innerlich so schwer nahmen, daß sie darüber das Schöne des Lebens vergaßen.

Hegesias' Wirkung verflog schnell, als in Epikur ein neuer Prophet des Hedonismus auftrat, der den Nachweis versprach, der Mensch könne unter allen Umständen die Glückseligkeit erreichen; denn er könne sich durch die Erinnerung an vergangene Genüsse wie durch die Vergegenwärtigung einer schönen Zukunft, aber auch durch geistige Freuden für jeden Augenblick seines Lebens einen Überschuß an Lustgefühl sichern. Und tiefsten Eindruck machte es, daß er seine Lebenskunst auch praktisch bewährte. Noch uns ergreifen die Briefe, die er von seinem Sterbelager an seine Anhänger richtete. Da schildert er, daß ihn körperliche Schmerzen peinigen, die kaum noch eine Steigerung zulassen, und doch sei dieser letzte Tag seines Lebens für ihn ein glückseliger Tag, weil er an all die schönen, lustvollen Stunden zurückdenke, die er mit seinen Schülern in philosophischem Gespräch zubringen durfte.

Zu diesem ethischen Optimismus steht freilich bei Epikur die Beurteilung der Welt in einem merkwürdigen Widerspruch. Um jeden Gedanken an eine göttliche Vorsehung auszuschalten, der das seelische Gleichgewicht des Menschen stören könnte, verfocht er mit Leidenschaft den Satz, daß die Welt nur ein Werk des Zufalls sei. Das drängte ihn in eine Kampfstellung gegen den Optimismus

der teleologischen Weltbetrachtung, sodaß er die Unvollkommenheit der Welt in dunkelsten Farben ausmalte. „Mit soviel Mängeln ist sie belastet", „tanta stat praedita culpa" sagt Lukrez im Sinne des Meisters.

Aber hier traten ihm wie auch sonst die Stoiker mit ihrer Lehre vom Logos entgegen, der nicht nur dem einzelnen Menschen die Herrschaft über die Sinnendinge gebe, sondern auch die Welt zum vollkommenen Kosmos gestalte, sodaß selbst die als Gegensatz zum Guten unvermeidlichen Übel sich harmonisch dem Ganzen einordnen. Der Fanatismus, mit dem sie den Glauben an die gütige Vorsehung vertraten, und die Gründlichkeit, mit der sie die Teleologie bis in die kleinsten Einzelheiten hineintrugen — selbst die Wanzen haben ihren Wert für den Menschen; sie sorgen dafür, daß er nicht zu lange schläft —, brachten Epikurs Kritik zum Schweigen und haben selbst auf die neuen aus dem Osten kommenden Erlösungsreligionen ihren Eindruck nicht verfehlt. Die Stoiker haben am meisten dazu beigetragen, daß die Christen in der irdischen Welt doch nicht bloß ein Jammertal sahen. Aber auch manche von den Schriften, die sich auf Offenbarungen des Hermes Trismegistos beriefen, stimmten mit vollem Ton in das stoische Preislied auf die Schönheit der Welt und auf die Hoheit des Menschen ein, der sie zu würdigen berufen ist.

Aber wichtiger war noch, daß die Stoiker das sokratische Evangelium zur Grundlage und zum Kern ihrer Ethik machten: Der Mensch trägt die wahren Lebenswerte in seiner eigenen Brust, und er braucht kein äußeres Geschick zu fürchten; denn er kann, sofern er nur will und seine seelischen Kräfte aufbietet, bei jeder äußeren Lebenslage seine Eudämonie erreichen Der Weise, verkündete Zenon ebenso wie Epikur, wird auch in der Folterkammer glückselig sein. Diesen frohen Glauben hat die Philosophie aus dem althellenischen Empfinden in die späte Antike hinübergerettet und damit unzähligen Menschen seelische Kraft und die feste Einstellung zum Leben gegeben.

Mit modernen Schlagworten wie Pessimismus und Optimismus dringt man nicht zum Verständnis des hellenischen Menschen vor. Die Hellenen sind Vollmenschen; sie sehen die Mängel der Welt, lassen sich aber dadurch nicht den Blick für ihre Schönheit trüben. Sie empfinden das Schwere, das mit dem Menschenleben verbunden ist; aber sie fühlen in ihrem Innern auch die Kraft, es zu überwinden, und so können sie nicht nur allen Gewalten zum Trotz sich erhalten, sondern auch ihr Leben nach eigenem Ermessen aufbauen. Diese Kraft liegt im Geiste. Das wurde den Hellenen bewußt, seit sie die Seele als selbständiges Wesen dem Körper gegenüberstellten. Darin lag die Gefahr, den Leib zu entwerten. Aber vor ihr schützte sie ihr angeborenes Grundgefühl, daß der Mensch ein Gesamtwesen aus Seele und Leib sei. Eine Askese, die den Leib als Sitz des Bösen ertöten wollte, hat es bei den Hellenen nie gegeben. Niemals hat aber auch die Jenseitshoffnung sie daran irre gemacht, daß sie ihre Aufgabe zunächst im Diesseits zu erfüllen hätten.

Reine Diesseitsmenschen waren die homerischen Hellenen. Zwar lebte für sie die Psyche als Totengeist fort (oben S. 11); aber als das wahre Ich galt

der Leib, der als lebender Leichnam bis zur Einäscherung — die vorher in der minoischen Zeit allein übliche Beerdigung erwähnt Homer nie — fortbestand, während die Psyche durch diese den Zutritt zum dunklen Hades fand, dort aber nur ein bewußtloses Schattendasein führte. Einzig Teiresias, der schon auf Erden durch seine Sehergabe vor den übrigen Menschen ausgezeichnet war, behielt auch drunten sein Bewußtsein. Es war kein wirkliches Leben, das diese 'Abbilder' der Menschen führten; und selbst das Los des armseligsten Tagelöhners auf Erden war dem eines Fürsten im Reich der Schatten vorzuziehen (oben S. 82). Nach dem Eingang in die Unterwelt ist jede Verbindung mit den lebenden Menschen abgeschnitten. Deshalb kümmern diese sich auch nicht um sie. Patroklos wird von Achilles mit unerhörter Feierlichkeit bestattet; aber von einem Kult der Toten hören wir nichts.

Das war die Haltung, die in Jonien die aufgeklärte ritterliche Gesellschaft gegenüber dem Tode einnahm. Im Volke erhielten sich daneben namentlich im Mutterlande manche andere Vorstellungen, die mindestens zum Teil aus dem Glauben der vorgriechischen Bevölkerung stammten. Unter den Bauresten der mykenischen Zeit fesseln unser Auge ja noch heute neben den weiten Palästen der Lebenden am meisten die prächtigen Wohnstätten der Toten, die Kuppelgräber, in denen die Fürsten unter Beigabe all dessen, was sie im Leben geschätzt hatten und für ein Fortleben brauchten, beigesetzt waren und Totenmahle und Totenspenden erhielten. Da glaubte man also, daß jedenfalls die Großen der Erde nach dem Tode weiter lebten, und man hatte Grund, sie auch weiter zu ehren. Noch in der späteren Zeit herrschte bei den Hellenen der Glaube, daß diese 'Herren', die Heroen, in ihrer Grabstätte weiter wohnten und unheil- oder segenspendend auf die lebenden Menschen einwirken könnten (oben S. 69). Wieweit daneben auch den gewöhnlichen Menschen ein Fortleben zugesprochen wurde, ist nicht sicher; doch zeugen die Dipylonvasen in Attika jedenfalls davon, daß auch bei ihnen Totenkult und Totenspenden üblich waren. In Athen und anderen Orten feierte man beim Frühlingsbeginn ein Fest, bei dem nach dem Volksglauben auch die Totengeister, die Keren, emporsteigen durften und Gaben erhielten, bis man sie mit einem „Fort, ihr Keren; die Anthesterien sind zu Ende!" heimjagte. Schon in mykenischer Zeit wurde wohl auch in den eleusinischen Mysterien den Auserwählten, die in persönliche Fühlung mit der Gottheit getreten waren, ein seliges Jenseits in Aussicht gestellt.

An solche volkstümlichen Vorstellungen konnte in Boiotien Hesiod anknüpfen, wenn er die Menschen des goldenen und silbernen Zeitalters nach ihrem Tode als Dämonen weiterexistieren ließ, während die Heroen, 'die man Halbgötter heißt', durch Zeus' Gnade am Ende der Erde auf den Inseln der Seligen ihren Wohnsitz erhielten, wo ihnen dreimal im Jahre der Acker üppige Frucht spendet und sie ein leidloses Leben führen, aber keine Wirkung mehr auf die Lebenden üben. Eine spätere Eindichtung hat dorthin auch den alten Gott Kronos versetzt, den Zeus begnadigt und zum Herrscher in diesem Reich bestellt habe. Auch nach der Odyssee senden die Götter den Menelaos nach seinem Tode an die Enden der Erde ins elysische Gefilde, wo er ein 'leichtes' Leben haben

soll wie die Götter und die Menschen der goldenen Zeit. Das Volk glaubte also an das Fortleben gottbegnadeter Menschen und dachte sich das unbefangen in der Weise, daß sie ihr bisheriges Dasein in verklärter Form in einem Wunschlande weiterführten. Mit der in der Ilias herrschenden Vorstellung vom Schattendasein der Totengeister vertrug sich dieser Glaube schlecht genug; aber gerade auf diesen Gebieten werden wir widerspruchslose Einstimmigkeit am wenigsten verlangen.

Auf die praktische Einstellung zum Leben haben diese Vorstellungen keinen Einfluß gewonnen. Hesiod ist ganz von seinen diesseitigen Aufgaben in Anspruch genommen und ausgefüllt und hat keine Muße, darüber nachzudenken, was nach dem Tode aus ihm werden wird.

Aber bald kamen die Zeiten schwerer Not, in denen die Sehnsucht nach Ausgleich in einem Jenseits übermächtig wurde und in den neuen religiösen Bewegungen ihren Ausdruck fand. Das selige Los, das jetzt die Mysterien den Gläubigen versprachen, unterschied sich schwerlich sehr von der Glückseligkeit, die Hesiod als Ideal vorschwebte. Im Gegensatz zu dem Schattendasein, das nach der althomerischen Vorstellung die Masse der Abgeschiedenen in dumpfem Dahindämmern führte, sollten die Geweihten ein wirkliches, seliges Leben in ewigem Sonnenglanz auf blumigen Auen erhalten. Eine völlige Umwälzung der Vorstellungen brachte dagegen die orphisch-pythagoreische Religion mit ihrem Glauben, daß das wahre Ich des Menschen die Seele sei, die ihr eigentliches Sein in der körperfreien Existenz entfalte (oben S. 63). Denn damit wurde zum ersten Male die Sorge für das Heil der Seele zur eigentlichen Aufgabe des Menschen, zum ersten Male aber auch das Fortleben auf diese Seele eingeschränkt, die sich auf ihrer Wanderung nur zeitweilig mit einem Leibe verbinde, und vor allem wurde jetzt das irdische Dasein im Hinblick auf die ewige Bestimmung beurteilt und die Lebensführung auf sie ausgerichtet. Das diesseitige Leben wurde als Herabsinken auf eine tiefere Stufe, als Strafe angesehen, der Leib zum Gefängnis, ja — für ein naives Sprachgefühl schien der Anklang von Soma an Sema aufschlußreich — zum 'Grabe' der Seele; und die wichtigste Aufgabe des Menschen wurde es, die Seele hier auf Erden möglichst vor der Befleckung durch den Leib zu wahren. Den Glauben, daß die Seele von ihrer Wanderung schließlich in ihre überirdische Heimat zurückkehren werde, um ihrem wahren Wesen gemäß ein körperfreies Dasein zu genießen, hat schon vor Plato der sicher von Pythagoras beeinflußte Empedokles bekannt. Ähnlich werden sich wohl auch Pythagoras und die ursprüngliche Orphik den Abschluß der Seelenwanderung gedacht haben. Aber es ist natürlich, daß sich bei der Verbreitung der orphischen Religion bald die volkstümlichen Jenseitshoffnungen eindrängten und man sich die Strafen und Belohnungen, die im Jenseits den Menschen erwarteten, grobsinnlich ausmalte. Das selige Dasein, das nach Pindar als Lohn den Menschen zuteil wird, die sich in einem dreimaligen Leben frei von ungerechtem Tun gehalten haben, stellt er sich ähnlich wie Hesiod vor. Die Unterweltsstrafen der Frevler schildert mit sinnlicher Anschaulichkeit die Odyssee; unwillkürlich setzt sie aber auch voraus, daß im Schattendasein der

Abgeschiedenen das irdische Leben nachwirkt. Alias ist noch von seinem Groll gegen Odysseus erfüllt, wenn dieser sich auch erst wirklich regen kann, nachdem der Schatten Blut getrunken hat.

Mit der Jenseitshoffnung verbindet sich innerlich der Vergeltungsgedanke, und er entsprach so sehr dem Bedürfnis der Zeit, daß der Glaube an das Totengericht rasch weiteste Verbreitung fand. Sogar Platos Phantasie nahm ihn auf, und im Gorgias erklärte er ausdrücklich, daß er darin mehr als ein Märchen, nicht nur einen Mythos, sondern einen wohlbegründeten Logos sehe.

Der Jenseitsglaube muß im sechsten Jahrhundert in der hellenischen Welt eine starke Lebenskraft gehabt haben. Noch für seine eigene Zeit setzt aber auch Euripides Anhänger der orphischen Religion voraus, freilich als Sektierer, die sich von der Menge absondern und bei dieser im Rufe pharisäischen Muckertums stehen. Im Volke selbst lebten zwar noch mannigfache Vorstellungen über eine Weiterexistenz nach dem Tode und unbestimmte Jenseitshoffnungen fort. Der Sterbende mochte in einer Vision das Schreckbild des Totenfergen Charon schauen, der Komödiendichter ein Schlaraffenland im Jenseits vorzaubern, Polygnot sein Gemälde der Unterwelt mit einer Fülle von bewegten Gestalten ausstatten, der Hinterbliebene mit gewissenhafter Pietät den Kult an den Gräbern üben; aber Bedeutung für die Einstellung zum praktischen Leben hatte all das wenig. Pindar und Sophokles preisen das selige Los, das die Mysten im Jenseits erwartet, aber dabei stehen sie mit beiden Füßen fest auf irdischem Boden, und höchstes Menschenglück bleibt für Pindar der Sieg in Olympia, der die Unsterblichkeit des Ruhmes bringt. Perikles tröstete in seiner Grabrede auf die im samischen Kriege Gefallenen die Angehörigen damit, sie müßten ihre Toten für unsterblich halten wie die Götter, die wir wegen ihrer Wohltaten verehren; aber von einem individuellen Fortleben redet er nicht. Und wenn Sokrates in Platos Apologie nach seiner Verurteilung den Richtern klarmachen will, der Tod könne für ihn kein Übel sein, läßt er neben der Möglichkeit, daß dieser den Zugang zu einem besseren Leben erschließe, auch die andere offen, daß er das Bewußtsein auslösche und einem traumlosen Schlafe gleiche.

Unter Sokrates' Anhängern wissen denn auch Männer wie Aristipp und Antisthenes nichts von einer Unsterblichkeit. Xenophon läßt allerdings den sterbenden Kyros ein Bekenntnis zu dieser ablegen; aber da steht er sichtlich im Banne Platos, und der ist es allein, der aus seinem persönlichen Empfinden heraus den Glauben an die Unsterblichkeit verkündet und ihm einen festen Platz im Geistesleben der Hellenen gesichert hat. Dankbar hat dieser die Anregungen anerkannt, die er von 'weisen Priestern und Priesterinnen' empfangen hat (oben S. 63); aber erst er hat nicht nur alle verschwommenen und sich widersprechenden Anschauungen über die Art der Forterexistenz beseitigt, indem er sie auf die ewige immaterielle Seele im Gegensatz zum vergänglichen stofflichen Leibe beschränkte, sondern er hat auch durch die Verbindung von klarem Denken mit heißem religiösen Gefühl und durch die organische Eingliederung in sein gesamtes Weltbild den tragfähigen Grund für seine Überzeugung geschaffen. Daß er nicht etwa nur das seelische Prinzip als Träger des Lebens, sondern auch die Fort-

dauer der individuellen Seele erweisen wollte, ist dem ganzen Altertum selbstverständlich gewesen und kann auch für den, der unvoreingenommen dem Beweisgang von Menon und Phaidon folgt und ihren Stimmungsgehalt auf sich wirken läßt, nicht zweifelhaft sein. Daß er die Grenzen des wissenschaftlich Beweisbaren überschritt, wenn es ihn immer wieder reizte, sich das Los der Seele nach dem Tode auszumalen, darüber läßt er selbst seine Leser nicht im Unklaren. Aber gerade das ist der beste Beweis dafür, wie sehr ihm dieser Glaube an das persönliche Weiterleben Herzenssache war. Alle materiellen Vorstellungen fielen dabei von vornherein weg. Es war allein die vollkommene Erkenntnis, die er von dem körperfreien Dasein im Jenseits erwartete; dieses Ideal erfüllte ihn aber so, daß ihm im Phaidon das irdische Leben zu einer Vorbereitung für das jenseitige, zu einer 'Übung für den Tod' werden konnte. Aber diese Konzentration auf die geistige Tätigkeit bedeutete für ihn, wie wir schon früher sahen, keineswegs die Abkehr von der Welt. Dafür war er viel zu sehr Hellene. Als solcher vermochte er auch nur in dieser irdischen Welt den Daseinsraum zu finden, in dem ein Mensch seine sittliche Aufgabe erfüllen und seine Bestimmung verwirklichen konnte. Das war die staatliche Gemeinschaft, und die gehörte nun einmal ausschließlich dem Diesseits an.

Aristoteles hat in seinem Jugenddialog Eudemos mit Begeisterung die persönliche Unsterblichkeit verfochten und die Beweise des platonischen Phaidon vom eigenen Standpunkt aus weitergebildet. Aber allmählich sah er immer mehr die höchste Menschenleistung im reinen Denken, das sich am vollkommensten entfalte, wenn es sich im Überindividuellen, Ewigen bewege. Damit verlor für ihn gefühlsmäßig die Vorstellung vom persönlichen Fortleben ihren lockenden Reiz; aber auch theoretische Erwägungen drängten ihm die Überzeugung auf, daß mit dem Tode die individuellen Züge der menschlichen Seele verschwinden und nur der Geist weiter lebt, der im allgemeinen Weltgeist aufgeht. Über ihn ging sein Schüler Dikaiarch noch hinaus. Den selbständigen Geist glaubte er ganz entbehren zu können; die Seele erklärte er für eine Kraft, die sich bei geeigneter Zusammensetzung der körperlichen Elemente entwickle und aus diesen einen lebenden Organismus forme, aber auch an sie gebunden sei. Für den Glauben an eine Unsterblichkeit blieb da kein Raum, und er war der erste Hellene, der sie in einem besonderen Werke bestritt.

Dem Volke ging damals der lebendige Glaube an die Götter immer mehr verloren; aber die Gemüter quälte weiter die abergläubische Angst vor der Vergeltung nach dem Tode und vor den Unterweltsstrafen. Keiner muß in seiner Jugend darunter mehr gelitten haben als Epikur. Gerade darum war es für ihn eine Erlösung, als ihn die Atomistik von dieser Furcht befreite, und er betrachtete es nun als seine Hauptaufgabe, mit ihrer Hilfe den Unsterblichkeitsglauben zu bekämpfen. Die Seelenatome, erklärte er, stieben auseinander, sobald der Körper zerfällt, der sie bis dahin zusammenhielt. „Der Tod geht uns nichts an; denn was einmal aufgelöst ist, hat kein Bewußtsein; was aber kein Bewußtsein hat, geht uns nichts an" war einer seiner ersten ethischen Leitsätze.

Diesen Schluß konnten die Stoiker nicht mitmachen. Denn für sie war es

umgekehrt die Seele, die den Körper zusammenhielt und ihm Leben verlieh. Sie mußte darum den Körper überdauern. Doch hatte diese Folgerung für sie nur theoretisches Interesse. Man stritt in der Schule darüber, ob alle Seelen oder nur die der Weisen bis zum Weltenbrand forteristierten. Aber für ihr Lebensgefühl bedeutete das nichts. Sie gingen ebenso wie ihre ganze sehr real und nüchtern denkende Zeit im Diesseits auf. In der Akademie hat allerdings Krantor in einer vielbewunderten Trostschrift wohl noch an Platos Unsterblichkeitsglauben festgehalten; aber bald gaben diesen seine eigenen Schulgenossen auf, und Krantors zahlreiche Benützer griffen lieber auf das sokratische 'Entweder ein besseres Leben oder ein völliges Ende' zurück. Das ist die Anschauung, bei der sich Griechen und Römer beruhigten. Cicero beweist im ersten Buche der Tusculanen mit rhetorischem Schwunge zwingend die Unsterblichkeit der Seele, — „aber wer nicht an sie glaubt, braucht doch den Tod nicht zu fürchten, denn dann bringt dieser die Vernichtung und geht uns nichts an". Ausdrücklich bekämpft wurde Platos Glaube von dem sonst für ihn begeisterten Stoiker Panaitios, da die engen psychophysischen Zusammenhänge ein Sonderleben der Seele ausschlössen. Ihm selbst erstand dann aber ein Widersacher in seinem Schüler Poseidonios, der aus seiner syrischen Heimat nicht nur ein starkes religiöses Gefühl, sondern auch ein lebendiges Verlangen nach persönlichem Fortleben mitgebracht hatte. Platos Psychologie konnte dieser sich freilich nicht aneignen, da für ihn als Stoiker die Seele nicht ein immaterielles Wesen, sondern stofflicher Natur war. Aber auch er fühlte den göttlichen Dämon in seiner Brust, und unter dem Einfluß der orientalischen Sonnenreligion ersetzte er Platos Glauben durch die Hypothese, die Seele komme aus der feurigen Sonne in die irdische Region, verbinde sich hier mit dem Leibe, verlasse ihn wieder im Tode, mache dann in der Atmosphäre einen Läuterungsprozeß durch — daran konnte später die Lehre vom Fegefeuer anknüpfen —, bringe im weiteren Aufstieg in der Mondregion eine selige Zeit reiner Erkenntnis zu und kehre schließlich von dort zur Sonne heim, um in deren Feuer aufzugehen. Wie Plato hat auch er der Versuchung zum freien Fluge der Phantasie nicht widerstanden, die sich das Los der Seele im Jenseits ausmalen wollte. Aber damit verließ auch er keineswegs den festen Boden des Diesseits. Hier nach Kräften am Weltlauf mitzuwirken, blieb für ihn das Lebensziel des Menschen.

Poseidonios hat noch einmal dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele eine feste Stätte im Hellenentum gesichert, und den Christen ist es nicht leicht geworden, ihn durch die ganz anders geartete, gänzlich unhellenische Lehre von der Auferstehung des Fleisches zu verdrängen. Dieser Glaube hat sogar noch so viel Lebenskraft gehabt, daß er neue Züge entwickeln konnte. Plutarch ist der erste Hellene, der die reinste Freude im Jenseits von dem Wiedersehen mit seinen Lieben erwartet. Aber das ist ein Spiegelbild des Familienglückes, das er hier auf Erden genießt und das ihm das diesseitige Leben lieb und wert macht.

Im Tode selbst sahen die Griechen einen Vorgang, der so natürlich war wie das Leben, das er beendete. Auch das Laub der Bäume welkte ja, wie es gesprossen war. Tief schmerzte das Dahinscheiden eines Angehörigen. Aber „ich

wußte ja, daß ich einen Sterblichen gezeugt hatte" sagte Anaxagoras, und Unzählige haben sich dieses Trostwort wiederholt. Für den Helden konnte der Tod die Krönung seiner Laufbahn bedeuten. Er suchte ihn niemals um seinetwillen, aber er konnte ihn als Ausweg in unerträglicher Lage wählen. Als Aias im Wahnsinn statt der Atriden die Viehherden erschlug und er damit seine Ehre verloren zu haben meinte, setzte er, weil für ihn kein Platz mehr zur Betätigung seines Mannestums war, seinem Leben selbst ein Ziel. Das war sein gutes Recht. Denn daß der Mensch über seinen Leib und sein Leben frei verfügen könne, war für das Empfinden des an Selbstbestimmung gewöhnten Hellenen selbstverständlich. Der aus eigenem Entschluß gewählte Tod war Aias' sittliches Recht; ja, er stellte als Tat freien Mannestums in den Augen der Standesgenossen seine Ehre wieder her.

Diese Anschauung änderte sich erst mit dem Aufkommen der neuen religiösen Strömungen. Wenn die Seele zur Strafe in den irdischen Leib gebannt war, durfte der Mensch sein Gefängnis natürlich nicht eigenmächtig verlassen. Aber auch wer wie Sokrates das Gefühl hatte, er habe eine von Gott übertragene Mission zu erfüllen, oder wer das Leben als Geschenk Gottes ansah, mußte es als Untreue oder Undankbarkeit gegen diesen auffassen, wenn er seinen Posten verließ und sein Leben wegwarf. Wie die Pythagoreer hat Plato den Selbstmord verboten. Aber die meisten Hellenen teilten diese religiösen Bedenken nicht. Der selbstgewählte Tod galt weiter als das Recht des freien Menschen, das im Leben wie in der Dichtung von Männern wie von Frauen oft genug ausgeübt wurde. Er galt sogar als Zeichen von Mannhaftigkeit, als sittliche Tat, und nur ein so tiefdringender Denker wie Euripides gelangte zu der Überzeugung, daß es ein größeres Heldentum bedeutete, wenn der zum Gatten- und Kindesmörder gewordene Herakles sich entschloß, das Leben zu ertragen.

In der hellenistischen Philosophie wurde der Selbstmord zum vielerörterten Problem. Grundsätzlich haben die Stoiker wie die Epikureer seine Berechtigung bejaht, die Stoiker allerdings nur, wenn er nicht etwa aus bloßem Lebensüberdruß oder mangelnder Widerstandskraft, sondern aus wohlerwogenen Gründen erfolge, sei es daß er aus sittlichen Motiven notwendig werde, sei es daß sich die natürlichen Lebensbedingungen durch körperliche Gebrechen oder andere Umstände so verschlechterten, daß der Mensch weder sich noch anderen mehr nützen könne. In diesem Falle kann der Tod sogar, weil die optimistische Einstellung zur Welt zu versagen droht, letzte Zuflucht werden. Er wird zum Hafen des Friedens, in dem jederzeit der Mensch Sicherheit vor den Übeln des Lebens finden kann. „Die Tür steht ja offen" ruft darum Epiktet immer wieder seinen Hörern zu. Aber auch Epikur verweist seine Anhänger auf diesen letzten Ausweg. Sie sollen die Genüsse des Lebens auskosten; aber wenn das Mahl zur Neige geht, wird der Epikureer ut conviva satur, wie der Gast, der genug gegessen und getrunken hat, vom Tisch des Lebens aufstehen, wenn er nicht schon früher, weil es ihm an der Zeit schien, seine Stätte verlassen hat.

V

Der Mensch und die Gemeinschaft

Das Ichgefühl des Menschen entwickelt sich voll erst, wenn ihm ein Du gegenübertritt. Ein solches Du sind die höheren Mächte, die in sein Leben eingreifen, noch unmittelbarer aber die Mitmenschen, mit denen er in der Gemeinschaft zusammenlebt.

Der Hellene ist ein geselliger Mensch. In der Jugendzeit des Individualismus verblüffte freilich der Sophist Hippias die Festversammlung von Olympia dadurch, daß er die Autarkie des Einzelnen verkündete und als lebendiges Beispiel sich selbst vorstellte, da er seine gesamte Bekleidung vom Schuhwerk bis zum Siegelring selbst gefertigt habe. Aber das sollte als Paradoxie wirken, und der eitle Mann würde selbst am wenigsten geleugnet haben, daß der Mensch nicht nur für seine physische, sondern auch für seine geistige Existenz auf die Gesellschaft angewiesen sei, wie dies dann Plato als Grundlage für den Entwurf seines Idealstaates genauer nachwies. Für Aristoteles ist es selbstverständlich, daß zum vollen Menschenglück das Zusammenleben mit anderen gehört, und im Anschluß an ihn haben später die Stoiker den Geselligkeitstrieb des Menschen damit bewiesen, daß auch der im Vollbesitz aller leiblichen und seelischen Güter befindliche Weise das Leben unerträglich finden würde, wenn er niemand hätte, dem er sich mitteilen könnte.

Mit dem Triebe zur Geselligkeit verband sich bei den Hellenen aber von vornherein der Sinn für feste Ordnung, der zur Organisation der Gemeinschaft führte. Ohne eine solche kann freilich keine menschliche Gesellschaft bestehen; die Hellenen schufen sich aber eine bestimmte ihrem Wesen gemäße Form. Wenn wir von Politik, von Aristokratie und Demokratie reden, so sind das griechische Wörter und Begriffe. Das ist kein Zufall; denn die Griechen sind eben das erste Volk, das ein politisches Leben entwickelt und für das Abendland begründet hat. Der Grund war der, daß sie im Gegensatz zu den Herdenmenschen des Ostens den Willen zur Selbstbestimmung in sich trugen, der sie dazu drängte, auch die Gemeinschaft so zu gestalten, daß an der Regelung der öffentlichen Angelegenheiten jeder Einzelne wenn auch in noch so bescheidenem Maße beteiligt war. Dieser Selbständigkeitsdrang des Einzelnen war ebenso mächtig wie der Trieb zur Gemeinschaft. Damit war freilich die Möglichkeit zu Spannungen gegeben, die wir in der historischen Entwicklung beobachten werden.

Daß die Keimzelle jeder organisierten Gesellschaft die Familie sei, aus der

zunächst der Hausstand und das Geschlecht erwachse, ist den Griechen immer selbstverständlich erschienen. Schon vor ihrer Einwanderung hatte sich auch ein Stammverband herausgebildet. Nach der Ansiedlung entwickelte sich dann der Staat, der zwar fremde Elemente aufnahm, aber in der Form der Adoption, sodaß der Schein der Blutsverwandtschaft gewahrt blieb, und in seiner Gliederung noch die Spuren der alten Zusammensetzung aus Bruderschaften, Geschlechtern und Stämmen aufwies. Nur allmählich hat sich dieser Staat gegenüber den einfacheren Gemeinschaftsformen durchgesetzt. Noch Hesiods Bauern wenden sich, wenn sie Schutz und Hilfe brauchen, nicht an eine staatliche Behörde, sondern an die Verwandten, die Kriegskameraden und noch lieber an die Nachbarn, die nicht nur die nächsten sind, um bei der täglichen Arbeit auszuhelfen, sondern auch um eine Gefahr mitabzuwehren. Erst allmählich erstarkt die über diesen stehende Gemeinschaft so weit, daß sie den Schutz des Einzelnen sichert. Lange dauert es, bis der Staat an Stelle des privaten Schiedsspruches die Rechtspflege übernimmt und die Blutrache verdrängt, indem er die Untersuchung des Falles an sich zieht und das Urteil über den Mörder fällt. Aber selbst dann überläßt er den Verwandten die Anklage, wie er überhaupt die Initiative zur Verfolgung von Verbrechen seinen Bürgern zuschiebt. Die Geschlechtsverbände haben ihre Bedeutung für das Leben und den Grundbesitz noch lange behalten.

Auch eine Volksgemeinschaft hat sich erst allmählich entwickelt. Die mächtigen Herrscher der mykenischen Zeit dachten gewiß nicht daran, sich mit den frondenden Untertanen auf eine Stufe zu stellen. Bei Homer stehen neben den Königen die Herzöge und Berater; aber das Volk, der Demos, tritt sozial wie militärisch noch wenig hervor. Der Krieg ist entbrannt, weil die Ehre des Königs Menelaos verletzt wurde und sein Bruder die Fürsten zum Rachezuge gegen Troja aufrief. Sie folgen ihm aus Standesgefühl, aus Tatendrang, aus dem Streben nach Ruhm und Beute. Das Volk wird kaum befragt und muß zehn Jahre fern der Heimat in einem Kriege ausharren, an dem es selbst kein Interesse hat.

Das Bild ändert sich freilich, wenn uns der Dichter in die Stadt Troja führt. Da weiß jeder, daß er für Weib und Kind, für Heimat und Vaterstadt zu kämpfen hat. Da regt sich ein Gemeinschaftsgeist, der seinen Ausdruck in der Person Hektors erhält, des Helden, der nicht für seinen eigenen Ruhm ficht, sondern ein Wahrzeichen nur kennt, das Vaterland zu beschirmen, und diesem ohne Zögern sogar sein Familienglück zum Opfer bringt. Aber dieser neue Gemeinschaftsgeist zog seine Nahrung aus der Not des gemeinsamen Daseinskampfes und hatte noch manche Widerstände zu überwinden, ehe er sich allgemein durchsetzen konnte.

Auf den Wanderungen hatte es sich von selbst ergeben, daß ein Einzelner als Führer an die Spitze der Gemeinschaft trat. Aber der Selbstbestimmungsdrang der Griechen war so groß, daß nach der Ansiedlung im Laufe der Zeit überall das Königtum durch die Herrschaft einer Mehrzahl abgelöst oder beschränkt wurde. Die adeligen Herren aber, die jetzt die Regierung übernahmen, fühlten sich keineswegs als Vertreter des gesamten Volkes. Sie sahen auf die Masse

der 'Schlechten' hochmütig herab, und der Mißbrauch, den sie mit ihrer politischen Macht trieben, führte im Verein mit der wirtschaftlichen Entwicklung allenthalben zu schweren Krisen, die oft damit endeten, daß ein Einzelner sich an die Spitze der Unterdrückten stellte und sich zum 'Tyrannen' emporschwang. Das Fremdwort bezeichnete zunächst nur den Usurpator und hatte an sich keinen üblen Klang. Männer wie Periander haben segensreich für die niederen Stände gewirkt, und Peisistratos' Regierung blieb den attischen Bauern noch lange als goldene Zeit im Gedächtnis. Trotzdem widerstrebte die Monarchie dem Freiheitsempfinden der Hellenen so sehr, daß sie sich nicht auf die Dauer halten konnte. Bisweilen einigten sich auch die streitenden Parteien auf einen Vertrauensmann, der mit unumschränkter Vollmacht den Staat neu ordnen und die Gegner versöhnen sollte; und wohl dem Volke, das wie Athen in Solon den Mann fand, der den übernommenen Auftrag uneigennützig im Hinblick auf das Ganze durchführte und nur das eine Ziel kannte, politisch wie sozial einen gerechten Ausgleich zu schaffen.

Sehr verschiedenartig hat sich die Entwicklung in den einzelnen Staaten vollzogen. Im ganzen ging aber die Tendenz dahin, daß der Gemeinschaftsgedanke an Boden gewann und an die Stelle des Ständestaates eine Staatsform trat, die wenigstens grundsätzlich die Gesamtbürgerschaft umfassen und ihre Interessen vertreten wollte. Wesentlich trug dazu bei, daß sich die Rechtsidee immer mehr im Allgemeinbewußtsein der Hellenen durchsetzte.

Schon als diese noch im Innern des Balkans saßen, haben sie natürlich eine gewisse gesellschaftliche Ordnung gehabt. Ehe, Gastlichkeit, die Versammlung der freien Männer und ähnliche Einrichtungen waren durch uraltes Herkommen geregelt und geheiligt. Als Hüterin oder auch Stifterin dieser Ordnungen galt die Erdgöttin, die damit die Fundamente des öffentlichen Lebens, die Themistes, gelegt hatte und danach selbst als Themis verehrt wurde.

Aber für die fortschreitende Entwicklung genügten diese alten Satzungen nicht, und die Einzelfälle mehrten sich, in denen sich Zweifel und Zwistigkeiten ergaben. Dann wendeten sich die streitenden Parteien an einen angesehenen, im Leben erfahrenen Mann, daß er ihnen das Recht weise. Diese Weisung nannte man Dike, das von der in *δεικνύναι* 'zeigen', 'weisen' vorliegenden Wurzel abgeleitet war. Dike bezeichnete also zunächst den einzelnen Rechtsspruch, dem man sich freiwillig unterwarf, weiter auch den Tatbestand, den dieser verlangte und festlegte. Oft genug hatte freilich der Unterlegene das Gefühl, daß dieser Spruch nicht 'gerade', sondern 'schief' gefällt und nicht 'gerecht' sei, daß er nicht dem objektiven Maßstab entspräche, nach dem sich der Einzelspruch zu richten hätte. So kam es, daß sich das erstarkende sittliche Gefühl nicht bei dem einzelnen Spruch beruhigte, und dem folgte auch der Sprachgebrauch, indem er Dike zur objektiven rechtweisenden Norm, zur Gerechtigkeit, erhob. Wie stark sich das Verlangen nach dieser in den unruhigen Zeiten regte, sahen wir an Hesiod, der drohend die geschenkeheischenden Schiedsrichter darauf hinweist, daß über ihnen eine höhere Instanz waltet, Dike, die Tochter des Zeus, die jeden ungerechten Spruch ahndet.

Schon bei Hesiod greift aber diese Idee der Gerechtigkeit über den speziellen Bereich der Rechtsprechung hinaus und wird ihm zur Sittlichkeit, die den Menschen über das Tier hinaushebt. Denn bei den Tieren herrscht nur die rohe Gewalt; dem Menschen aber gab der Kronide die Dike als höchstes der Güter. Wer sie übt, auf dem ruht der Segen des Zeus, während ungerechtes Tun unweigerlich seine Strafe erhält. Das gilt für den Einzelnen wie für die Gemeinschaft.

Damit bestimmte Hesiod indes das Wesen der Dike doch noch ganz von seinem persönlichen Erleben aus, von seinem sittlichen Gefühl, das für das Menschenleben Gerechtigkeit verlangte. Aber für die Hellenen war dieses nur ein Teil des Weltgeschehens, und so fanden andere die Ordnung, die sie in der menschlichen Gemeinschaft erwarteten, in dem wohlgeordneten Ganzen der Welt, im 'Kosmos' wieder. Anaximander erblickte das Walten der Dike darin, daß nach festem Gesetz jedes Individuum, weil es auf Kosten eines anderen ins Leben getreten ist, wieder vergehen und einem anderen Platz machen muß. „Helios darf die ihm gesetzten Maße nicht überschreiten, sonst werden ihn Dikes Schergen zu finden wissen" erklärte Heraklit. Das ist aber im hellenischen Sinne nicht so zu verstehen, daß der Mensch eine für seinen Bereich gültige sittliche Idee auf ein fremdes Gebiet überträgt. Vielmehr setzt der Hellene voraus, daß Menschenleben und Weltgeschehen der gleichen Regelung unterliegen. In der Odyssee ist Dike die 'Weisung' der Weltordnung, die dem Fürsten wie dem Bettler, aber auch dem Toten im Hades und dem Gott auf dem Olymp sein bestimmtes Los zuteilt. Für Parmenides ist sie die Norm, die das Denken und Erkennen in vorgezeichnete Bahnen lenkt, und die Mediziner wenden das Adjektivum *δίκαιος* auf die 'richtige' Beschaffenheit der Glieder und auf den normalen, natürlichen Tod im Gegensatz zum gewaltsamen an. Solon spricht ausdrücklich aus: es ist dieselbe Gesetzlichkeit, die im Menschenleben von der Hybris der Mächtigen über Bürgerzwist zur Tyrannis und zum Untergang der Freiheit führt, und die in der Natur auf den Blitz den Donner folgen läßt. Darum erhebt er die Dike zum Leitgedanken seiner politischen Reform und will sie verwirklichen, indem er nach den Leistungen die politischen Rechte abstuft, aber auch den wirtschaftlich Schwächeren vor der Ausbeutung schützt. Diese Dike ist aber für ihn nicht etwa gleichbedeutend mit äußerer Ordnung; sie ist die immanente Gerechtigkeit, die im Staate walten muß, um ihm Bestand und Wohlfahrt zu sichern. Sie ist keine von außen wirkende Vergeltung; aber sie beruht auch nicht etwa auf menschlicher Vereinbarung und Bestimmung, sondern sie ist in der ewigen göttlichen Weltordnung mitgesetzt. Darum ist sie auch in ihrer Geltung weder örtlich noch zeitlich noch völkisch begrenzt.

Dadurch scheidet sich die Gerechtigkeit als eine die ganze Menschheit objektiv verpflichtende Idee scharf von dem positiven Recht, wie es durch die Nomoi für den Einzelstaat festgelegt ist. Das Wort Nomos trägt von seinem Ursprung her regionalen Charakter. Es bezeichnet zuerst den Brauch, wie er sich in einem bestimmten Bezirk bei einer Gruppe von Menschen herausbildet und nur für diese gilt, etwa wie die Münze, die Nomisma heißt, weil sie nur in einem ge-

wissen Bereich Kurs hat. Wird ein Brauch durch staatlichen Beschluß zur festen Norm erhoben, so wird der Nomos zum Gesetz, das aber eben auch nur für diesen Staat Verbindlichkeit hat. Der Vergleich mit anderen Völkern brachte dann den Griechen zum Bewußtsein, daß es neben großen Verschiedenheiten auch manches gebe, was bei allen Völkern Brauch sei, so die Heiligkeit der Ehe und die Achtung vor den Eltern. Diese 'ungeschriebenen Gesetze' kamen sachlich dem Inhalt der Dike nahe, und insofern konnte Heraklit sagen, alle einzelnen Nomoi zögen ihre Nahrung aus dem einen göttlichen. Aber damit wollte er doch eben den Unterschied der menschlichen Einzelbestimmungen von dem allgemeinen göttlichen Gesetz hervorheben, das allein für alle Menschen in gleichem Maße verbindlich und der Urgrund sei, aus dem ihre besonderen rechtlichen Anschauungen stammten. Nur durch den Gegensatz zu den menschlichen Nomoi ist der Philosoph dazu geführt worden, hier vom göttlichen Nomos statt von der Gerechtigkeit zu sprechen.

Derselbe Heraklit hat freilich auch erklärt, die positiven Gesetze seien für den Bestand des Staates ebenso notwendig wie die Mauern aus Stein. Trotzdem gehören Nomoi und Dike ganz verschiedenen Ebenen an, und das Entscheidende bleibt für die Hellenen nicht die äußere Rechtsordnung, das positive Gesetz, sondern die sittliche Idee der Gerechtigkeit. Das ist auch der Grund, weshalb bei ihnen das formale Recht niemals die Bedeutung gewann, die es für Rom besessen hat. Nicht einmal einen Terminus hat die griechische Sprache, der dieses bezeichnete und dem römischen ius entspräche. Sobald man nicht von den einzelnen Gesetzen redete, sondern an die allgemeine Rechtsordnung dachte, mußte man auf die Wörter Dike und Dikaion zurückgreifen; aber darin lag dann das Gefühl, daß das positive Recht seinen Wertmaßstab an der Gerechtigkeit habe und nur durch ihre Verwirklichung innere Berechtigung und Verbindlichkeit erlange. Die Dike selbst stand über dem formalen Recht und war als sittlicher, nicht juristischer Begriff von ihm völlig unabhängig. Als in Rom die Jurisprudenz bereits unter griechischen Einfluß geraten war, erwachte dort das Bewußtsein, daß die einseitige Anwendung des formalen Rechts zum Widerspruch mit der Gerechtigkeit führen könne, und man prägte den Satz: Summum ius summa iniuria. Der Hellene kannte wohl den Konflikt zwischen Nomos und Dike; aber daß die Dike selbst ungerecht sein könne, wäre ihm als der Gipfel des Widersinnes erschienen. Auch in Rom galt die Iustitia als fundamentum regnorum; aber da dachte man an die formale Rechtsordnung. Für die Hellenen war die Dike die unentbehrliche Grundlage der Gemeinschaft, weil der Staat selbst die Verwirklichung einer sittlichen Idee sein sollte.

Im ganzen setzte sich schon im sechsten Jahrhundert in Hellas die Rechtsidee siegreich durch. Gemeingut wurde die Anschauung, daß der Staat die Belange der ganzen Bürgerschaft, nicht nur die eines herrschenden Standes wahrzunehmen habe, und daß er als Rechtsstaat sich auf die Gerechtigkeit gründen müsse, die allein Bestand verbürge und den Maßstab für die Verteilung der politischen Rechte wie für die Gestaltung des gesamten staatlichen Lebens liefern müsse.

In dieser Zeit hat sich bei den Hellenen auch die staatliche Form voll ent-

wickelt, die seitdem in ihren Augen allein der Natur des Menschen gemäß war. Das war die Polis. Sie ist für die Hellenen der Staat schlechthin, so sehr, daß sie garnicht das Bedürfnis hatten, einen allgemeinen Terminus zu prägen, der die völkischen Organisationen der Barbaren und die losen Stammverbände, die sich in den zurückgebliebenen Gegenden Griechenlands erhielten, mitumfaßte. Das waren eben im strengen Sinne keine Poleis, keine Staaten, sondern 'Ethne', Völkerschaften. Nur in der Polis gab es für die Griechen staatliches Leben, und die modernen Kulturvölker haben sich unbewußt ihrem Sprachgebrauch und ihrer Denkweise gebeugt, wenn auch sie dieses als 'politisches' Leben bezeichnen.

Nur von dieser Polis wollen wir hier reden, und auch bei ihr brauchen wir nicht auf die bunte Fülle der äußeren Formen, auf all die verschiedenen Spielarten von Aristokratie und Demokratie einzugehen. Wichtig ist für uns nur die Frage, was diese Polis ihrem Wesen nach war und was sie für den hellenischen Menschen bedeutete.

Polis bezeichnet ursprünglich die Burg, die bergende Feste, die der Bevölkerung einer bestimmten Landschaft Schutz gewährt. Dieser wird am besten durch die natürliche Lage auf einer Höhe erzielt, doch kann als Ersatz auch ein künstlicher Mauerwall eintreten. In der Odyssee wird erzählt, wie Nausithoos die Phäaken auf Scheria ansiedelt:

„Rings umzog er die Siedlung mit Mauern und baute drin Häuser,
Heiligtümer schuf er den Göttern und teilte die Flur aus."

Damit zeichnet der Dichter ein typisches Bild, wie die Einwanderer auf dem eroberten Boden den Grund für ein neues Staatswesen legten. Wo es ging, haben sie natürlich auch die Burgen, die sie vorfanden, für ihre eigenen Zwecke benützt. Jedenfalls wurde die Polis zum Mittelpunkt des besetzten Gebietes, zum Sitz der Götter und der Behörden; hier spielte sich auch der Marktverkehr ab, und auf der Agora traten die freien Männer zur Beratung über die gemeinsamen Angelegenheiten zusammen. Und das war das Wesentliche. Denn die Hellenen trugen in sich einen viel zu starken Selbständigkeitsdrang, um sich wie die Menschen des Ostens blindlings dem Befehl eines Herrschers zu fügen; sie wollten auch in der Gemeinschaft ihr Eigenleben wahren und persönlich an ihrer Gestaltung mitwirken.

Die Polis ist kein Stadtstaat, in dem es auf den städtischen Wohnsitz ankommt. Wer in Attika in dem 35 Kilometer von Athen entfernten Marathon wohnt, ist trotzdem Bürger, Polites, von Athen, wenn er dort politische Rechte ausüben und an der Entscheidung über die staatlichen Fragen mitwirken darf. Die Polis ist aber auch nicht an ein Territorium gebunden. Sie ist die Gemeinschaft freier Menschen, die nach außen hin gegenüber ähnlichen Gebilden souverän ist und im Innern nach eigenem Ermessen ihr Leben regelt. Freiheit und Autonomie sind die Wahrzeichen der Polis. Die ursprüngliche Bedeutung 'Burg' wurde so vergessen, daß selbst Sparta, das an der dörflichen Wohnweise festhielt und gar keinen städtischen Mittelpunkt hatte, schon von Tyrtaios und später sogar staatsrechtlich als Polis bezeichnet wurde. Polis war eben für den

Hellenen der 'Staat' geworden, und ein Dichter wie Aischylos hat unbefangen den Terminus sogar auf das Perserreich übertragen.

In dieser Polis will der Hellene persönlich seine staatlichen Rechte ausüben. Der Gedanke an ein Repräsentativsystem ist ihm darum nie gekommen. Darin liegt, daß die Polis nur Kleinstaat sein kann. Attika war mit seinen 2550 Quadratkilometern kaum halb so groß wie mancher preußische Regierungsbezirk. Plato genügten für seinen Idealstaat eintausend Bürger, und Aristoteles kann sich keine Polis vorstellen, in der nicht ein Herold mit seiner Stimme die ganze Versammlung der Bürgerschaft beherrscht. Damit ist aber auch gesagt, daß die Zusammenfassung von ganz Hellas in einer Polis unmöglich war. Es konnten wohl lose Staatenbünde, aber niemals eine organische staatliche Einheit entstehen. Die Polis ist, wie wir noch sehen werden, das größte Hindernis für einen wirklichen politischen Zusammenschluß der gesamten Nation gewesen, zumal jeder einzelne Kleinstaat eifersüchtig über seiner Freiheit und Autonomie wachte. Die Polis war ihrem Wesen nach partikularistisch.

Die Hellenen waren sich voll bewußt, wie wichtig für die politische Unabhängigkeit auch eine möglichst weitgehende wirtschaftliche Autarkie ist. Das erzwang auf dem beschränkten Raum mit seinen engbegrenzten Ernährungsmöglichkeiten scharfe staatliche Maßnahmen. Ein- und Ausfuhrverbote, Regelung des Getreidehandels, Preisfestsetzungen wurden zur Notwendigkeit. Aber auch sonst war die Polis wie die deutschen Städte des Mittelalters zu tiefen Eingriffen in das Privatleben gezwungen. Luxusgesetze und Kleiderverordnungen waren nicht selten, und in vielen Städten gab es besondere Beamte, die das Verhalten der Frauen zu überwachen hatten. Moderner Liberalismus hat in solchen staatlichen Eingriffen private Sklaverei gesehen. Der Hellene ertrug sie trotz seines Freiheitsgefühls, weil er selbst bei dem Erlaß solcher Bestimmungen mitgewirkt und sie als notwendig gebilligt hatte. Für ihn war der Staat keine abstrakte Organisation, kein 'Racker', der ihn vom grünen Tisch regierte, sondern eine Menschengemeinschaft, die er lebendig vor Augen hatte. Er ging auch nicht alle paar Jahre in ein Wahllokal, um einem unbekannten Menschen oder einer Partei die Vertretung seiner Rechte zu übertragen, sondern er erhob persönlich die Hand zur Abstimmung, durfte in den meisten Staaten auch selbst das Wort ergreifen, um eigene Vorschläge zu machen.

In der Gegenwart hat die neueste Entwicklung der Technik dazu geführt, daß wir nicht mehr auf die Zeitung und ihre Berichte über die Parlamentsreden angewiesen sind, sondern durch den Rundfunk wenigstens die Stimme der entscheidenden Persönlichkeiten vernehmen. Aber ganz etwas anderes war es doch, wenn der Hellene den Sprecher vor Augen hatte, Rede und Gegenrede in lebendigem Wechsel mitanhörte, sich dann selbst sein Urteil bildete und die Verantwortung übernahm. Das bewirkte eine ungeheure Intensivierung des öffentlichen Lebens, die freilich als Kehrseite die Stärke der politischen Leidenschaft hatte. Solon erließ ein Gesetz, daß bei einem Bürgerzwist niemand neutral bleiben dürfe, und gerade auf dem kleinen Raum hat dieser oft blutigen Charakter angenommen.

In jedem Bürger der Polis war das Bewußtsein lebendig, daß sein eigenes Wohlergehen in erster Linie von dem der Gesamtheit abhänge. Jeder Einzelne war darum an diesem interessiert und fühlte sich für die Lebensgestaltung der Gemeinschaft mitverantwortlich. Darum konnte der Staat auch viel stärker als heute auf die aktive Mitarbeit seiner Bürger rechnen. Die Hellenen kannten keinen Staatsanwalt, der bei Vergehen gegen die öffentliche Ordnung Anklage zu erheben hätte, sondern überließen diese der privaten Initiative. Aristoteles begrüßt es als volksfreundliche Neuerung Solons, daß er jedem Bürger gestattete, für einen Geschädigten Klage anzustrengen. Aber auch bei den Leistungen, die der Staat zu fordern hatte, rechnete dieser in viel stärkerem Maße mit dem Bürgersinn. Grundsätzlich wurde für die Bekleidung der höheren Ämter und der Ratsherrnposten kein Gehalt gezahlt, sondern höchstens ein Tagegeld, das auch dem Ärmeren die Ausübung seines Rechtes ermöglichen sollte. Wehrdienst war natürlich Verpflichtung, aber die Rüstung mußte der Einberufene selbst stellen. Direkte Steuern wurden nur im Notfall eingezogen und gerade hohe Ausgabeposten gern in der Weise gedeckt, daß der Staat zwar reiche Bürger für diese 'öffentliche Dienstleistung', die Leturgie, bestimmte, aber keine Steuersumme festlegte, sondern es dem Einzelnen überließ, wieviel er aufwenden wollte. Athen konnte in seiner Blütezeit darauf rechnen, daß der Trierarch, der ein Kriegsschiff auszurüsten, der Chorege, der einen Chor für das Götterfest auszustatten hatte, alles tun würde, um seine Aufgabe möglichst glänzend zu erfüllen. Und dieser fühlte sich für seinen Aufwand voll belohnt, wenn ihm der Staat für die beste Schiffsausrüstung einen Ehrenkranz zuerkannte oder wenn er als Chorege neben dem Dichter, der den ersten Preis erhalten hatte, in der Siegerliste genannt wurde. Großzügige Stiftungen für die Gemeinschaft waren schon damals wie noch heute in Hellas der Stolz des Bürgers.

Der Staat zog den hellenischen Menschen ganz in seinen Bann, zumal sich keine Zwischenglieder in den Weg stellten. Standesunterschiede gab es; aber der moderne Begriff der Gesellschaft war unbekannt; man redete höchstens von den 'Vielen', mit denen sich der Einzelne auseinanderzusetzen hatte. Vor allem wurde der Hellene viel weniger als der moderne Mensch durch einen Beruf vom öffentlichen Leben abgelenkt. Die klassizistische Vorstellung, als seien die Griechen ein Volk von Rentnern gewesen, das die Arbeit den Sklaven überließ, ist freilich von der Wissenschaft längst erledigt. Wir werden noch sehen, wieviele athenische Bürger als Maurer oder Handwerker ihr Brot verdienen mußten. Es gab auch Ärzte, Künstler, Subalternbeamte, die für Geld tätig waren. Aber für sie alle lag doch der eigentliche Beruf des Menschen nicht in seiner privaten Fachtätigkeit, sondern in seiner Beteiligung am staatlichen Leben. Sie fühlten sich in erster Linie als Bürger. Nur im Dienste des Ganzen konnte der Hellene seine Leistungsfähigkeit, seine Arete, voll entfalten. Sokrates erfüllte mit Selbstverständlichkeit seine Bürgerpflicht nicht nur als Soldat, sondern auch als Mitglied des Rates. Auch der speziellen Berufsarbeit gab aber erst die Beziehung auf das Ganze ihren vollen Wert und Sinn. Nicht bloß, weil man von Natur nach der Anerkennung durch die Gemeinschaft strebte.

Für den Tragiker wie für den Komiker lag die Weihe seines Dichtertums darin, daß er als Beauftragter des Staates zum ganzen Volke sprechen durfte. Der Architekt schuf Werke, deren Anblick die gesamte Bürgerschaft erfreuen sollte, und selbst den einfachen Maurer mochte es mit Genugtuung erfüllen, wenn er an einem solchen Bau mitarbeiten durfte. Nur die Zeit, die das öffentliche Leben übrig ließ, verwendete der rechte Hellene für sein privates Leben, für seine Geistesbildung und seine wissenschaftlichen Neigungen.

Mit der Polis ist der Hellene äußerlich wie innerlich auf Gedeih und Verderb verbunden. Denn außerhalb seines Staates ist der Mensch jedenfalls in der alten Zeit vogelfrei; es gibt nur Bürger-, keine Menschenrechte. Aber auch im Innern ist sein ganzes geistiges Dasein ebenso wie sein leibliches durch die Zugehörigkeit zur Polis bestimmt. Der moderne Mensch mag sich namentlich im kalten Norden in seine vier Wände zurückziehen und da seine Bücher und Zeitungen lesen. Der Hellene lebt auf der Straße und im Gymnasion und steht dauernd im lebendigen Austausch mit seinen Mitmenschen und der Gemeinschaft. Darum trägt auch das geistige Leben der Polis einen viel einheitlicheren Charakter als das des modernen Staates. Aristophanes kann voraussetzen, daß jeder Bürger die großen Dichtwerke kennt, jede Anspielung bemerkt und sogar tieferen ästhetischen Erörterungen mit Interesse und Verständnis folgen wird.

Die Polis bildete also eine geistige Einheit. Das konnte für das hellenische Empfinden nur die Wirkung einer überindividuellen, übersinnlichen Macht, einer Gottheit sein. Jede Polis hatte darum ihren göttlichen Schirmherrn, und Athena war nicht nur die Promachos, die vor dem äußeren Feinde schützte, sondern auch die geistige Macht, die im Innern die Einheit des Denkens und Fühlens, die Homonoia, und damit die Eintracht in der Bürgerschaft wirkte. Darum war auch das gesamte staatliche Leben von der Religion durchdrungen. Berufsmäßige Priester spielten freilich nur eine geringe Rolle. Aber keine Volksversammlung wurde ohne Gebet und Opfer begonnen, und kein Redner nahm das Wort, ohne sich den Kranz aufzusetzen, der ihn als Beauftragten Gottes kennzeichnete. Die Polis trug religiöse Weihe. Vaterländisches und religiöses Empfinden waren eins.

Ein Problem 'Staat und Kirche' konnte es deshalb für die Hellenen niemals geben. Ebensowenig aber das von Volk und Staat. Denn der Staat war jedenfalls für die alte Zeit keine einmal begründete rechtliche Organisation, sondern ein naturgewachsenes Gebilde, war nichts anderes als die Lebensform, die sich die Gemeinschaft aus ihrem Wesen heraus geschaffen hatte und sich jederzeit neu anpassen konnte. Ein eigenes Dasein und einen eigenen Zweck neben dem Volke konnte der Staat nicht haben. Die Gemeinschaft brauchte Gesetze, die das Leben im einzelnen regelte; aber nicht auf sie kam es an, sondern auf den Geist, der in ihr lebte. Eine alle Einzelheiten regelnde Verfassungsurkunde brauchte der Staat nicht.

Die Polis gehört für den Hellenen zum Wesen des Menschen. Denn der Staat ist ebenso ein Erzeugnis der Natur wie das Volk. In ihn wird der einzelne Mensch hineingeboren, und ohne ihn kann er nicht existieren. „Staaten-

los", stellt Aristoteles zu Beginn seiner Politik fest, „kann ein Tier oder ein Gott sein, nicht aber ein Mensch. Der ist ein Wesen, das seiner Natur nach für das Leben in der Polis bestimmt ist."

Das sind die gemeinsamen Wesenszüge der hellenischen Polis. Historisch hat sich diese aber äußerlich wie innerlich nach zwei sehr verschiedenen Richtungen entwickelt, die schon von den Griechen selbst als Gegensätze empfunden und auf die Verschiedenheit im Charakter der griechischen Stämme zurückgeführt wurden. Ihre schärfste Ausprägung erfuhren sie im dorischen Sparta und in dem zur älteren Einwandererschicht gehörigen Athen. Von ihnen müssen wir ein Bild gewinnen, brauchen aber auch da auf die äußeren Verfassungsformen nicht genauer einzugehen.

Die Lebensordnung Spartas, sein 'Kosmos', wurde schon von den Griechen als so einzigartig empfunden, daß sie in ihr die schöpferische Leistung eines einzelnen Geistes fanden. Heute mag man streiten, ob Lykurg eine historische Person oder ursprünglich ein Gott gewesen ist; jedenfalls ist durch die englischen Ausgrabungen gesichert, daß lange Zeit in Sparta ein reiches und freies kulturelles Leben mit Freude am Dasein, an Dichtung und Kunst und Kunstgewerbe geherrscht hat, und daß erst um 650 eine Änderung eintrat, durch die das spartanische Leben seine starre, streng geregelte Form angenommen hat. Erst damals hat sich der 'Kosmos' als Lebensform durchgesetzt, und das kann nicht durch den sagenhaften Lykurg geschehen sein; vielmehr müssen äußere Zeitumstände entscheidend eingewirkt haben.

Die Spartaner gehörten zu den Doriern, die etwa um 1200 nach Griechenland vordrangen. Sie eroberten das Eurotastal und drückten die Urbewohner zu rechtlosen Heloten herab, die das Land zu bebauen und für die Herren den Lebensunterhalt zu liefern hatten. Unter den Einwanderern selbst bestanden wohl schon starke soziale Unterschiede. Die Angehörigen der Herrenschicht nahmen das fruchtbarste Land in der Ebene für sich und teilten es in möglichst gleichwertige Lose auf. Sie nannten sich Spartiaten und wohnten in fünf Dörfern am Eurotas, während die übrigen als Periöken das weniger gute Land am Rande der Ebene erhielten, in autonomen Städten wohnten, aber an der politischen Verwaltung des Landes keinen Teil hatten. In Sparta selbst wurden die alten Verfassungsformen zäh bewahrt, neben einem Doppelkönigtum, dessen Ursprung unklar ist, ein Rat der Ältesten und eine Volksversammlung, die aber nur mit Ja oder Nein zu entscheiden hatte. Ein fortschrittlicher Zug kam durch die Ephoren hinein, die Vertreter der fünf Dorfgemeinden, in deren Hand allmählich die politische Leitung glitt, weil sie die Innehaltung des Kosmos zu überwachen hatten.

Im achten Jahrhundert eroberten die Spartaner noch das reiche Messenien hinzu. Hier brach aber etwa hundert Jahre später ein gefährlicher Aufstand los, gegen den die Spartaner zunächst ziemlich machtlos waren, weil ihnen in dem bergigen Gelände die althergebrachten Streitwagen wenig nützten. In dieser Zwangslage fanden sie den Ausweg, daß sie zu der auch sonst damals vordringenden Hoplitentaktik übergingen und namentlich die geschlossene Pha-

lanx ausbildeten, die mit dem Gleichschritt der einheitlich geschulten und streng disziplinierten Mannen jeden Feind niederwarf. Mit Hilfe der neuen Taktik haben sie schließlich die Messenier bezwungen. Aber dauernd hatten sie noch mit Aufständen von dieser Seite wie von den Heloten des Eurotastales zu rechnen. So sind sie dazu gekommen, ihr ganzes Leben in den Dienst des Wehrgedankens zu stellen und ihrer Gemeinschaft, wie es schon Plato ausdrückt, den Charakter eines Heerlagers zu geben, in dem jeder bei Alarm sofort zu den Waffen eilen konnte.

Durch diesen militärischen Zug ist die spartanische Lebensform bestimmt, und dadurch hat der Staatsgedanke in Sparta eine Stärke gewonnen wie kaum bei einem anderen Volke der Welt. Das gesamte Leben auch des Einzelnen hatte sich unbedingt dem Interesse des Ganzen unterzuordnen und wurde ausschließlich vom Staatszweck aus geregelt.

Schon über das Leben des Neugeborenen entschied eine staatliche Kommission. „Denn das war das erste, daß Lykurg meinte, die Kinder gehörten nicht den Eltern, sondern dem Staate" sagt Plutarch im Leben Lykurgs (15). Nur die Kinder, die Aussicht boten, wehrhafte Staatsbürger zu werden, wurden aufgezogen. Vom siebenten Jahre an wurden sie dann den Eltern fortgenommen, in 'Herden' eingeteilt, und die Erziehung in staatlichen Anstalten setzte ein. Dabei wurde zum ersten Male der Grundsatz durchgeführt, daß die Kleineren von wenig Älteren ausgebildet und geführt wurden. Ziel der Erziehung war die Wehrtüchtigkeit. Auf geistige Ausbildung wurde nicht viel Wert gelegt; Lesen und Schreiben werden nicht viele gelernt haben. Um so wichtiger waren die Durchbildung des gesamten Menschen und die Kräftigung des Körpers, Abhärtung gegen Hunger, Witterung und Schmerzen. Gymnastische Übungen füllten den größten Teil der Zeit aus; aber Sport und Rekordleistungen wurden nicht zum Selbstzweck. Die Kost war mager, das Stehlen von Lebensmitteln, sofern man sich nicht ertappen ließ, als Vorübung für die Versorgung im Kriege erlaubt. Eiserne Disziplin herrschte, und der Stock spielte eine große Rolle. Dabei war aber das eigentliche Ziel, das Ehrgefühl zu wecken und ganze Männer heranzubilden, keine 'Bildungsmenschen', sondern Charaktere, die im Dienste am Ganzen und im Tode fürs Vaterland den höchsten Lebenswert sahen.

Einzigartig war und schon im Altertum viel beachtet, daß auch die Mädchen an dieser Erziehung teilnahmen. Auch das verlangte das Interesse des Staates, der gesunde, kräftige Mütter für den Nachwuchs brauchte.

Von der Mannbarkeit an wurden die Knaben in andere Gruppen eingereiht, noch stärker militärisch ausgebildet und allmählich schon für praktische Aufgaben wie die geheime Überwachung der Heloten verwendet.

Mit zwanzig Jahren trat der Jüngling in die Männerverbände ein, und jetzt verschärften sich noch die militärische Lebensform und die Disziplin. Die spartiatischen Männer waren kaserniert und in Tischgenossenschaften eingeteilt, für deren Bedarf die Heloten die Naturalien zu liefern hatten. Um die Beschaffung des Lebensunterhaltes sollten sich die Herren selbst nicht kümmern, sondern ganz zur Verfügung des Staates stehen. Waffenübungen, Jagd und die Beaufsichtigung der Jugend füllten im Frieden das Leben aus, und dieses

erreichte sein Ziel, wenn der Krieg Gelegenheit gab, das Mannestum auf dem Schlachtfeld zu bewähren.

Für Ehe und Familie ließ diese Lebensform keinen Raum. Die Ehe war an sich für die Erzeugung des Nachwuchses nötig, wurde aber auch nur unter diesem Blickpunkt gewürdigt. Kinderlose Ehen durften auch ohne Scheidung durchbrochen werden. Wenn mehrere Brüder nur ein Landlos hatten, begnügten sie sich mit einer gemeinsamen Frau. Ein Familienleben war schon dadurch ausgeschlossen, daß die Kinder mit sieben Jahren aus dem Hause kamen und der Mann den größten Teil des Tages mit seinen Kameraden zubrachte, mit denen er auch die Mahlzeiten einnahm. Eine einzige innere Bindung sollte der Spartiat kennen, die an den Staat.

Im Gegensatz zu den sonstigen Adelsstaaten war die Lebenshaltung sehr einfach. Die schwarze Blutsuppe der Spartaner flößte im übrigen Griechenland nicht nur den Feinschmeckern Grauen ein. Auch hier war es der Staatszweck, der Verzicht auf den Genuß erforderte. Nur auf eines kam es an, auf die Freiheit und die Größe des Vaterlandes, und der Einzelne sollte nur einen Lebenswert kennen, die Ehre, die der Mann sich durch die kriegerische Leistung erwirbt. Wer auf dem Schlachtfeld 'zitterte', verlor nicht nur die Ehre, sondern auch seine politischen Rechte. Krönung des Lebens aber war der Tod fürs Vaterland. Das ist der Leitgedanke, den der spartanische Sänger Tyrtaios in immer neuen Wendungen verkündete.

Einen besonderen Zug brachte in dieses Leben die spezielle Form der Phalanx, deren Stärke mehr noch auf der Geschlossenheit und Disziplin des Verbandes als auf der Tüchtigkeit des Einzelnen beruhte. Jedes Heraustreten aus dem Gliede schwächte die Schlagkraft. Absolute Uniformierung war deshalb die militärische Forderung, und diese übertrug sich unwillkürlich auf das gesamte Leben. „Die Spartiaten haben den Gesetzen zu gehorchen und sich den Schnurrbart zu rasieren" war die symbolische Kundmachung, mit der die Ephoren ihr Amt antraten. Jede Individualität wurde mit Mißtrauen betrachtet.

Trotzdem bildete diese Erziehung ganze Männer heran. Man lernte gehorchen, um zu befehlen. Die Spartiaten wurden zu Herren- und Führerpersönlichkeiten, die sich auch in der Fremde durchsetzten. Durchschnittsspartaner wie Gylippos und Klearch haben ihren Willen und ihren Geist in Syrakus und im Heere des Kyros einer Gesamtheit aufgezwungen und deren Geschick gewendet.

Zweifellos ist der spartanische Kosmos durch eine bestimmte Zwangslage hervorgerufen worden. Aber seine eigentliche Wurzel lag doch im dorischen Wesen. In Kreta fanden sich ähnliche Einrichtungen. Ausschlaggebend war jedenfalls nicht der kriegerische Geist. Denn mindestens seit etwa 550 hat Sparta nie Eroberungspolitik getrieben. Nicht die Sorge um die Sicherung der Herrschaft und nicht der Machthunger liefern also die Erklärung für diesen Kosmos. Er ist kein 'Militarismus', vielmehr die Lebensform, die sich eine adelige Gesellschaft als Ausdruck für ihr heroisches, rein auf persönliche Ehre und Hingabe an das Ganze gerichtetes Lebensgefühl geschaffen und mit eiserner Folgerichtigkeit

durchgeführt hat. Die Pflege des Wehrgeistes gehört zum wahren Mannestum auch für Plato, der wirklich kein Militarist war.

Wie verträgt sich aber die Unterdrückung der Einzelpersönlichkeit mit dem Selbständigkeitsdrang, den wir als Grundzug des hellenischen Menschen erkannten? Die Antwort ist die, daß der Spartiat sich rein als Glied des naturgegebenen Ganzen fühlt. Wenn dieses Ganze seine Selbständigkeit, Freiheit und Unabhängigkeit hat, so genügt das auch dem Einzelnen. Ein Eigenleben gegenüber diesem Ganzen darf er so wenig beanspruchen wie das Auge gegenüber dem Körper. Und einen Zwiespalt empfindet der Spartaner nicht, weil die Lebensform, die der Staat von ihm verlangt, eben die ist, die aus seiner eigenen Natur erwächst und seinem eigenen Wollen entspricht.

Es ist ein hohes Ideal, das ganz Sparta beseelt und emporreißt, und der heroische Geist, der es geformt und verwirklicht hat, gehört zum Wesem des hellenischen Menschen, der namentlich in der alten Zeit das Mannestum, die Andreia, als größte menschliche Leistung gewertet hat. Aber schon Plato hat bei aller Bewunderung, die er für Spartas Staatsgesinnung hegte, ausgesprochen, daß dort die menschliche Natur nur einseitig entwickelt wurde. Aus dem spartanischen Kosmos ist kein großer Dichter oder Künstler oder Denker hervorgegangen. Die Leistungen, die Hellas' Ruhm und weltgeschichtliche Bedeutung begründet haben, sind auf anderem Boden erwachsen.

Den schärfsten Gegensatz zu den kernigen, aber schwerfälligen Doriern bildeten die beweglichen Ionier Kleinasiens. Hier wurde im Kolonialland vielleicht zuerst die Polis entwickelt; hier wurden die Hellenen aber auch zuerst zu einem Volke von Seefahrern wie Odysseus, die als einzelne auf sich selbst gestellt die Meere durchmaßen, gewiß in Familie und Bürgerschaft ihre Heimat fühlten, aber doch in der Gemeinschaft und der Polis nicht so fest verwurzelt waren wie der an der Scholle haftende Mensch des Mutterlandes. Die Polis selbst verkümmerte, weil durch die Überlegenheit der asiatischen Großmächte die Selbständigkeit verloren ging, und seitdem mangelte es auch der Staatsgesinnung an Kraft. Natürlich litten auch die Ionier unter dem Verluste der politischen Freiheit, und als sie im Jahre 500 von Aristagoras zum Befreiungskampfe aufgerufen wurden, fand er begeisterte Zustimmung. Auch daß für den Kampf Übung und Disziplin notwendig sei, sahen sie sehr wohl ein; aber als vor der Entscheidungsschlacht die Sonne so heiß brannte und das Rudern beim Manövrieren so anstrengte, da hieß es bei ihnen: „Dann schon lieber die Sklaverei unter den Persern als solche freiwillige Plackerei." Sie gingen an Land, um sich auszuruhen und zu essen, und wurden zur leichten Beute der Feinde. Gewaltige Leistungen haben die Ionier auf geistigem Gebiete vollbracht; aber um die Polis und ihre Probleme haben sich ihre Philosophen kaum gekümmert.

Das Joniertum ist erst in Asien durch Mischung verschiedener Stämme entstanden. Rein erhielt sich die ältere Einwandererschicht, die den Hauptbestandteil geliefert hatte, in dem verwandten Athen. Dort blieben die Menschen mit dem Heimatboden verbunden und waren stolz auf die uralte Tradition ihres Landes, dem in grauer Vorzeit die Erdmutter selbst den Ackerbau und

Tafel V. Sparta und Taygetos.

Tafel VI. Akropolis in der Morgensonne.

die Kultur geschenkt und die Mysterien gebracht habe. Durch einen Synoikismos wurde äußerlich ganz Attika zu einer politischen Einheit zusammengeschlossen, und innerlich wurde das ganze Volk durch Solon mit einer Staatsgesinnung erfüllt, die in der politischen und sozialen Gerechtigkeit die Grundlage der Gemeinschaft sah.

Solon gilt Aristoteles als der Begründer der athenischen Demokratie, in der das ganze Volk die höchste Gewalt ausübt. Zunächst folgte freilich auf seine Reform noch die Monarchie des Peisistratos; aber so klug dieser auch die demokratischen Formen schonte, und so sehr er auch wirklich die Interessen des Ganzen im Auge behielt, konnte sich doch seine Dynastie gegenüber dem Freiheitswillen des Volkes nicht halten, und am Ende des sechsten Jahrhunderts wurde durch Kleisthenes die Demokratie endgültig gesichert. Ihre Feuerprobe bestand diese im Kampfe gegen den persischen Imperialismus. Anders als die Ionier waren die Athener zu jedem Opfer und jeder Kraftanstrengung bereit und gaben Haus und Hof der Verwüstung preis, um die Freiheit des Vaterlandes zu retten. Die Marathonkämpfer verkörpern noch für Aristophanes das echte Athenertum, die kerngesunden, unverbrauchten Männer, die mit Heroismus für ihre Ideale eintraten, auch sie wie die Spartaner ein Geschlecht, in dem jeder Einzelne sich nur als Glied des Ganzen fühlte und für dieses alle seine Kräfte einsetzte.

Bei Salamis hatte auch der ärmste Bürger Gelegenheit, als Ruderer seinen Beitrag zum Freiheitskampfe zu leisten. Damit erwarb auch er nach hellenischem Empfinden den Anspruch auf politische Rechte. Eine Weiterbildung der Demokratie war innere Notwendigkeit. Ihren Höhepunkt erreichte sie durch einen Mann vom ältesten Adel, der wie Solon nur von idealen Motiven beherrscht war, nur die soziale Gerechtigkeit als Leitstern hatte und mit tiefstem Verständnis für die Seele seiner Athener das eine Ziel verfolgte, die in ihr beschlossenen Kräfte voll zu entwickeln und aus ihrem Wesen Höchstleistungen herauszuholen. Das war Perikles. Er ist es, der Athens Demokratie den Stempel seines Geistes aufgeprägt hat. Wir sprechen mit Recht von der perikleischen Demokratie.

Der Grundgedanke dieser 'Volksherrschaft' war, daß die Interessen des Ganzen am besten gewahrt sein müssen, wenn das freie Volk sich wirklich selbst regiert. Alle wichtigen Entscheidungen wurden deshalb in die Hand der Volksversammlung gelegt, in der jeder zwanzig Jahre alte Bürger abstimmen und das Wort nehmen durfte. Zur Abwicklung der laufenden Geschäfte war eine Behörde notwendig, ein Rat von 500 Mitgliedern, die aber nicht durch eine Wahl, sondern durch das Los bestimmt wurden, nur ein Jahr im Amt blieben und deshalb niemals die Erfahrung und die Autorität gewinnen konnten, die in Rom dem Senat die politische Leitung sicherten. Der Rat sollte nur ein Ausschuß der Volksversammlung sein. Im Gegensatz zu Rom wurden auch die Beamten — außer den höheren Offizieren und Finanzbeamten — nicht erwählt, sondern erlost, ohne daß eine besondere Vorbildung erforderlich war, und bewußt zu bloßen Organen der Volksversammlung herabgedrückt. Auch die Rechtspflege wurde von Geschworenen ausgeübt, die aus der Bürgerschaft ausgelost

wurden. Es gab keinen Staatspräsidenten, keine Regierungsbehörde. Regieren sollte allein das Volk, das in seinen Versammlungen die Entscheidung traf, beraten von Vertrauensmännern ohne amtliche Stellung, deren Vorschläge es nach eigenem Ermessen annahm oder verwarf.

Wie diese Verfassung sich bewährte, das hing allein von dem Geiste ab, der in der Bürgerschaft lebte. Der Geist der perikleischen Zeit spricht noch heute durch ein authentisches Dokument unmittelbar zu uns. Die athenische Demokratie hatte sich nach den Perserkriegen ein Fest geschaffen, in dem sie sich auf ihr Wesen und ihre höchsten Güter besinnen wollte. Das war keine Verfassungsfeier, sondern eine Gedächtnisfeier für die Männer, die im Kriege ihr Leben für die Größe ihres Vaterlandes hingegeben hatten, eine Feier, die im Rahmen des allgemeinen Totenfestes im Herbst abgehalten wurde. Den Höhepunkt bildete die Rede des vom Volke dazu bestimmten Mannes, zumeist also des Staatslenkers, der damit Gelegenheit hatte, auf die Gesamtstimmung zu wirken. Einen solchen Epitaphios — wir wollen deutsch von der Rede auf die Gefallenen sprechen und das geschmacklose Wort 'Leichenrede' meiden — hat Perikles 439 nach der Niederwerfung des samischen Aufstandes und dann wieder 431 nach dem ersten Feldzug des peloponnesischen Krieges gehalten; und wenn auch die Rede, die Thukydides ihm in den Mund legt, zunächst das eigene Werk des Geschichtschreibers ist, besteht doch kein Zweifel, daß er die Grundgedanken des Staatsmannes wiedergibt.

Die Rede ist auf den Ton gestimmt: „Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen!" Perikles will zeigen, durch welche Lebensgestaltung, mit welcher Politeia, aus welcher Gesinnung heraus die Väter das attische Reich geschaffen haben, für das die Gefallenen ihr Leben zum Opfer brachten. Bei der Politeia denken wir an die Verfassung. Aber es ist bezeichnend für die hellenische Anschauung vom Staate, daß Perikles von dieser kaum redet. Nur auf den Geist, der sie als seine Lebensform geschaffen hat, kommt es an. Auch die politischen Schlagworte der athenischen Demokratie 'Freiheit' und 'Gleichheit' werden nur erwähnt, um ihren wahren Gehalt herauszuarbeiten. Gleichheit bedeutet nur die Gleichheit der Vorbedingungen, die nach Beseitigung aller Vorrechte von Geburt und Geld dem Tüchtigen freie Bahn eröffnet und darum gerade zur Differenzierung führt; Freiheit aber ist nicht Willkür des Einzelnen, sondern die freie Haltung des Mannes, der sich aus eigenem Willen der Gemeinschaft einfügt und sich auch ohne äußeren Zwang dem Gesetz wie den Behörden unterordnet.

Die freie Manneshaltung ist überhaupt Kennzeichen des Athenertums. In schärfster Gegenüberstellung mit Sparta führt Perikles aus, daß Athen kein Militärstaat sein will, der das ganze Leben der Bürger in uniformierenden Drill zwängt, und daß es trotzdem von seinen Bürgern Höchstleistungen auch auf dem Schlachtfelde erwarten darf, weil sie als freie Männer ihr Leben für ihre höchsten Güter einsetzen. Derselbe freie Geist herrscht im gesamten bürgerlichen Leben. Athen verschmäht es, sich ängstlich gegen das Ausland abzuschließen, kennt aber auch im Innern keine Bespitzelung und Bevormundung, keine un-

nötige Einmischung in das private Leben. Der Staat läßt jedem Bürger die Freiheit, sich sein persönliches Dasein nach eigenem Geschmack einzurichten, weil er das Vertrauen hat, daß jeder sich aus natürlichem Gefühl und aus wohlverstandenem eigenen Interesse in den Dienst des Ganzen stellen wird. Aber auch die einzelnen Bürger denken nicht daran, sich gegenseitig argwöhnisch zu beobachten. Ohne Neid und ohne Mißgunst lassen sie den anderen leben, wie es ihm gefällt.

Die freie Gestaltung des Privatlebens paart sich aber in Athen mit politischem Sinn, und die Wahrnehmung der persönlichen Belange hindert keinen, sich genug politisches Verständnis anzueignen, um in der Volksversammlung einen guten Rat zu geben oder sich wenigstens ein sicheres Urteil über die verhandelten Fragen zu bilden, und seine Stimme wird er so abgeben, wie es das Interesse des Ganzen erfordert. Denn jeder Athener trägt in sich die verantwortungsbewußte Staatsgesinnung, die ihn treibt, mit all seinen Kräften der Wohlfahrt des Ganzen zu dienen, von der auch die eigene abhängt.

Groß und mächtig will Perikles sein Vaterland so gut wie der Spartaner sehen. Aber die militärischen und politischen Leistungen stellen in seinen Augen noch nicht den eigentlichen Zweck des Staates dar. „Wir lieben das Schöne im Verein mit Schlichtheit, und wir lieben das Wissen ohne Einbuße an Kraft." Wie das perikleische Athen Kunst und Wissenschaft gepflegt hat, davon legen noch heute die Bauten der Akropolis und die Literaturwerke der Zeit Zeugnis ab. Perikles hat zielbewußt danach gestrebt, Athen zum Kulturzentrum von Hellas zu machen, und es war sein fester Glaube, daß die geistige Vormachtstellung Athens ihm auf die Dauer auch die politische Führung von Hellas verschaffen werde.

Aber auch das ist seine innerste Überzeugung: Höchstleistungen auf geistigem Gebiete kann der Staat von seinen Bürgern nur erwarten, wenn er ihnen freien Spielraum zur Entfaltung ihrer persönlichen Anlagen und Fähigkeiten gibt. Wir werden noch genauer davon zu reden haben, wie durch die Perserkriege und durch den gewaltigen Aufschwung Athens, der allenthalben den Einzelnen vor ungewohnte Aufgaben stellte, sich die Bedeutung der Einzelpersönlichkeit dem Allgemeinbewußtsein in einer bisher ungekannten Weise aufdrängte. Perikles war es, der auch in dieser Hinsicht den Geist der neuen Zeit am besten verstand und als Staatsmann daraus die Folgerungen zog. Darum schließt er seine Betrachtung über das Wesen des athenischen Staates mit dem Satze ab: „Zusammenfassend aber sage ich: Unser Staat als Ganzes ist die hohe Schule von Hellas; jeder Einzelne aber wird bei uns zu einer geschlossenen Persönlichkeit, die in sich die Kraft trägt, sich auf den verschiedensten Gebieten sicher und gewandt unter Wahrung der Anmut zu betätigen."

Zum ersten Male in der Weltgeschichte wird damit nicht nur das Recht auf Eigenleben innerhalb der Gemeinschaft für den Einzelnen gefordert, sondern die freie Entwicklung der Persönlichkeit geradezu in den Staatszweck aufgenommen. Auch das erklärt Perikles im Vergleich mit Sparta, und tatsächlich wird gerade in diesen Worten der tiefste Gegensatz zwischen der beiderseitigen Staatsauffassung sichtbar. Er ist nichts anderes als der Grundgegensatz, den

überhaupt die Menschen bei der Regelung ihrer Stellung innerhalb des Staates einnehmen können. Die einen gehen vom Staate aus, betrachten den Einzelnen nur als Glied dieses Ganzen und fordern deshalb seine unbedingte Unterordnung unter die Allmacht des Staates, während die anderen der Einzelpersönlichkeit ihr Recht und ihre Freiheit innerhalb der Gemeinschaft sichern wollen. Vom modernen Standpunkt bezeichnen wir diese verschiedene Haltung als Sozialismus und Liberalismus. Wollen wir aber diese Schlagworte auf die Antike anwenden, der sie fremd sind, so müssen wir zweierlei bedenken. Der Begriff des Sozialismus hat in der modernen Entwicklung namentlich seit Karl Marx eine einseitig wirtschaftliche Färbung erhalten, während im Altertum nur von einem politischen Sozialismus gesprochen werden kann. Der neuzeitliche Liberalismus aber ist aus einer individualistischen Theorie erwachsen, die von den Menschenrechten des Einzelnen ausging und diese gegen den Staat, den sie auf nachträgliche menschliche Vereinbarung zurückführte, sicherstellen wollte, während Perikles genau wie die Spartaner den Staat als das naturgewachsene Gebilde empfand, dem der Einzelne als Glied angehört, und die freie Entfaltung der Einzelpersönlichkeit nur deshalb in das Ziel des Staates aufnahm, weil er aus der geschichtlichen Erfahrung die Überzeugung gewonnen hatte, daß damit die beste Bürgschaft für das Blühen der Gemeinschaft gegeben sei. Der Begriff 'Menschenrechte' war ihm fremd; er kannte nur Rechte des Bürgers, die auf dessen Seite als Gegenleistung die selbstverständliche Hingabe an das Ganze voraussetzten. Nicht eine Freiheit des Einzelnen vom Staate wollte er bringen, sondern — wie dies der junge Treitschke in seiner Kritik an Wilhelm von Humboldt auch für den modernen Liberalismus formuliert hat — die Freiheit im Staate, die der einzelne Bürger dazu benützen soll, um aus innerem Antrieb sein Bestes für das Ganze zu leisten. Aber trotz dieser Unterschiede behält Thukydides' Wort seine Geltung, daß die Menschennatur ewig die gleiche bleibt, und darum tauchen auch im Menschenleben immer wieder dieselben Probleme auf. Der Ruf 'Freiheit und Gleichheit' hat seine faszinierende Wirkung nicht erst in der französischen Revolution geübt, sondern schon im Athen des fünften Jahrhunderts. Damals ist nicht nur der Name Demokratie aufgekommen, sondern auch das Ideal der Verfassung, in der sich ein freies Volk selbst regiert, indem jeder Bürger mit gleichem Recht und gleichem Verantwortungsgefühl an den wichtigsten Entscheidungen der Gemeinschaft teilnimmt. Schon damals hat sich auch im perikleischen Athen mit diesem Ideal der 'Volksherrschaft' der Grundgedanke des modernen Liberalismus verbunden, daß innerhalb des Staatsverbandes der einzelne Bürger die Freiheit zum eigenen Denken und Handeln und zur offenen Meinungsäußerung behalten müsse, und daß der Staat sich möglichst wenig in das private Leben einzumischen habe. Das war keineswegs selbstverständlich; denn es ist nicht abzusehen, warum ein Volk nicht seine 'demokratische' Herrschaft auch in der Weise ausüben könnte, daß es seine Bürger in straffer Zucht hält. Es ist der Geist des Perikles, der beide Ideale verband und als Einheit der Nachwelt überlieferte. Verfolgt man die Erörterungen über Liberalismus und Sozialismus, wie sie in der Gegenwart

namentlich durch die Wahlkämpfe in den verschiedensten Ländern ausgelöst werden, so ist man überrascht, wie die Gedanken des Perikles oft bis in den Wortlaut nachklingen. Auch hier fehlen freilich die Unterschiede nicht. Die wirtschaftliche Entwicklung hat gerade in der neuesten Zeit dazu geführt, daß sogar bei den Völkern, die sich als die berufenen Hüter der liberalen Demokratie fühlen, theoretisch wie praktisch die Grenzen anerkannt werden, die der Freiheit des Einzelnen und seiner privaten Sphäre durch die Belange der Gesamtheit gezogen sind. Perikles redet von dieser notwendigen Einschränkung wenig. Sein Idealismus ist so groß, daß er alles nicht von einer Ausdehnung der staatlichen Befugnisse, sondern von der freien Hingabe der Bürger und ihrer Staatsgesinnung erwartet.

Perikles konnte seinen Bürgern die Freiheit des Eigenlebens gewähren, weil er die Gewißheit hatte, daß sie diese nur im Dienste ihres Vaterlandes gebrauchen würden. Daß dieses Vertrauen gerechtfertigt war, davon zeugen die großen Kulturschöpfungen der Zeit, erschütternd aber auch die langen, langen Listen der Männer, die fern der Heimat ihr Leben für Athens Größe geopfert haben, für eine Politik, deren Notwendigkeit und Sinn der Einzelne kaum voll erkannte.

Der Idealismus, mit dem Perikles an sein Volk glaubte, zeigt sich am stärksten darin, daß er meinte, der Geist brauche keine äußerlichen Amtsbefugnisse und Zwangsmittel, sondern nur die Macht des Wortes, um die Bürgerschaft zu zügeln und zu lenken. Das war tatsächlich der Fall, solange er selbst an der Spitze stand. Damals war Athens Staatsform, wie Thukydides sagt, 'dem Namen nach eine Demokratie, der Sache nach aber die Regierung durch den ersten Mann'. Perikles war eine Führernatur, die sich ohne gesetzlich übertragene Vollmacht allein auf die Wirkung ihrer Persönlichkeit stützen konnte. Autoritäre Staatsleitung im eigentlichsten Sinne und Demokratie standen unter ihm in vollem Einklang, eine einmalige Erscheinung in der Geschichte der Menschheit.

Und doch mußte er schon selbst erleben, daß ihm in den Leidenstagen der Pest das Volk sein Vertrauen entzog, und nach seinem Tode erwies sich bald, daß er die Menschen zu optimistisch eingeschätzt hatte. Die Männer, die sich berufen fühlten, an seine Stelle zu treten, waren gewiß auch Patrioten; aber seine Autorität hatten sie nicht. Sie standen im Wettbewerb miteinander, mußten um die Gunst der Menge buhlen, gerieten in Abhängigkeit von ihr und wurden aus Führern zu Exponenten der Masse. Dadurch wurde die Selbstregierung des Volkes volle Wirklichkeit; aber die Entscheidungen in der Volksversammlung wurden nicht mehr durch die weitblickende Einsicht eines überragenden Staatsmannes herbeigeführt, sondern nur zu oft von einer leidenschaftlich erregten Zufallsmehrheit getroffen, die ohne Verantwortungsgefühl gegenüber dem Ganzen sich von Stimmungen und egoistischen Erwägungen leiten ließ.

Für die Staatsgesinnung der Athener wurde es besonders verhängnisvoll, daß der lange Krieg die Bevölkerung in ganz verschiedenem Maße traf. Während die Menschen in der Stadt, solange der Seeverkehr ungehindert blieb, verhältnismäßig wenig zu leiden hatten, mußten die Bewohner des platten Landes Haus und Feld den einfallenden Spartanern zur Verwüstung preisgeben und

jahrzehntelang in der Stadt zusammengepfercht in elenden Unterkünften hausen. Kein Wunder, daß bei ihnen die Friedenssehnsucht groß war, während die weniger geschädigten Städter den Krieg bis zum Siege durchkämpfen wollten. Damit verbanden sich weitere Gegensätze. Die einen hatten agrarische, die anderen städtische Interessen, die einen waren konservativ, die anderen fortschrittlich gesinnt, und die Entwicklung drängte auf beiden Seiten zur Radikalisierung. So wurde die Bürgerschaft in zwei Parteien gespalten, und die Gegensätze verschärften sich noch dadurch, daß die Oligarchen nicht auf die Mehrheit in der Volksversammlung hoffen konnten und darum auf die Arbeit in Geheimorganisationen angewiesen waren. Nur zu leicht wurde da das Ganze vergessen. Solons Gerechtigkeitsideal galt nicht mehr, und wie er es vorausgesagt hatte, kam es zum Bürgerzwist, zur Revolution, zum Einvernehmen der Unzufriedenen mit dem Landesfeinde. Den Schaden hatte der Staat zu tragen.

Es war der Krieg, der unheimlich schnell den Klassen- und Parteigeist weckte, im Einzelnen wie in der Masse alle egoistischen Triebe entfesselte, den Grundsatz 'Gemeinnutz geht vor Eigennutz' in sein Gegenteil verkehrte, die Staatsgesinnung zersetzte und damit Perikles' Werk zerstörte. Aber die Kriegsnot war doch nur der äußere Anlaß und konnte nur darum so verhängnisvoll wirken, weil sich seit langem ein Wandel in der Volksseele vorbereitet hatte, der das gesamte Geistesleben ergriff und seinen sichtbarsten Ausdruck in einer veränderten Haltung des Einzelnen gegenüber dem Staate fand.

In manchen griechischen Staaten, in denen der Polisgedanke nicht so tiefe Wurzeln geschlagen hatte, waren schon früh Einzelpersönlichkeiten aufgetreten, die sich aus der Gemeinschaft heraushoben und sich ihr Leben ganz nach ihrer eigenen Neigung gestalteten. In Athen fühlte sich noch um 500 der Einzelne ausschließlich als Bürger seiner Vaterstadt, als Glied eines Ganzen, dem er durch seine Geburt angehörte und dem er mit allen Kräften zu dienen hatte. Es gab nur eine Mannesleistung, die Erfüllung der Bürgerpflicht. Nur durch die Anerkennung der Gemeinschaft erhielt sie ihren Wert. Die Anerkennung hing aber von den hergebrachten Anschauungen der Gesamtheit ab, und diese waren die Autorität, von der sich der Einzelne mit Selbstverständlichkeit leiten ließ. Aber nach der Schlacht von Salamis konnte sich niemand der Erkenntnis verschließen, daß ein einzelner Mann durch die Macht seiner Persönlichkeit nicht nur Athen, sondern ganz Hellas gerettet habe und dazu nur imstande gewesen sei, weil er unbekümmert um alles Herkommen mit genialem Blick das Eine, was not tat, erkannte und trotz aller Widerstände durchsetzte, die Begründung der athenischen Seemacht. Wie Themistokles wurde bald aber auch so mancher andere Athener auf fernem Kriegsschauplatz vor Aufgaben gestellt, bei denen ihm die überlieferten Regeln garnichts nützten und er für schwerwiegende Entscheidungen rein auf seine persönlichen Verstandeskräfte angewiesen war. Daraus ergab sich von selbst eine neue Einschätzung der Einzelpersönlichkeit, die auch deren eigene Haltung gegenüber der Gesamtheit ändern mußte.

War es früher der höchste Ruhm des Mannes gewesen, in hergebrachter Weise den Anforderungen seines Standes oder Volkes zu genügen, so galt

jetzt gerade der am meisten, der neue eigene Wege einschlug. Die herkömmlichen Anschauungen empfand das heranwachsende, seiner Kraft bewußte Geschlecht eher als Hemmschuh für die eigene Entwicklung. Wenn noch für die Marathonzeit die Nomoi, die Gesetze wie die im Volke herrschenden sittlichen Vorstellungen, unantastbare Autorität gewesen waren, wurden sie für die stürmisch vorwärtsdrängende junge Generation zum Inbegriff überlebter Vorurteile. Der Nomos wurde zu einem Gegner, dem sie mit derselben Leidenschaftlichkeit den Kampf ansagte wie die Renaissancemenschen der Scholastik.

Die Hellenen haben allezeit das Bedürfnis gefühlt, die Fragen des praktischen Lebens auch theoretisch zu durchdenken. So wurde auch in Athen die neue gefühlsmäßige Einstellung bald zu verstandesmäßiger Klarheit erhoben, und diese wirkte wieder auf die praktische Haltung zurück.

Die Führung auf diesem Wege übernahmen die 'Weisheitslehrer', die Sophisten, die sich jetzt erboten, dem wachsenden Verlangen nach einer höheren persönlichen Ausbildung zu genügen und die πολιτικὴ ἀρετή, die Tauglichkeit für das öffentliche Leben zu lehren.

In ihrem Unterricht wurden alle einschlägigen Fragen mit Für und Wider erörtert, alle hergebrachten Anschauungen, alle Nomoi mit mehr oder weniger Ernst der Kritik unterzogen, und wer durch Paradoxien verblüffte, fand den stärksten Beifall. Während es noch Sophokles als den schönsten Nomos, den man finden kann, bezeichnet, in allen Stücken dem Vater zu gehorchen, verprügelt bei Aristophanes Pheidippides den seinen und beweist ihm haarscharf, er sei ebenso berechtigt, diesen Brauch einzuführen, wie die Vorfahren, die gelehrt hätten, daß die Eltern ihre Kinder schlagen dürften. Der Nomos verlor damit den Schimmer der Heiligkeit, mit dem er bisher umgeben war, und wurde zur historisch gewordenen Menschensatzung, die für den Einzelmenschen nur verbindlich war, wenn sein eigenes Denken ihre Berechtigung anerkannte. Das neue Denken wußte dem Nomos aber auch eine Instanz entgegenzustellen, die höhere Geltung beanspruchen durfte. Das war nicht etwa eine göttliche Autorität, sondern der in Ionien entdeckte Begriff der Physis, der von den Medizinern längst auf den Menschen und seine Natur angewendet und zur Norm für die Behandlung des Körpers wie auch der Seele erhoben worden war. Diesen Begriff nützte man jetzt in Athen für die eigene Problematik aus, indem man von dem gewordenen, von heute auf morgen zu ändernden Nomos, dieser willkürlichen Menschensatzung, auf die ewig sich gleichbleibende, ungewordene Physis zurückging und in ihr die alleinige Richtschnur für das sittliche Verhalten fand. Das war eine Autorität, der sich auch der moderne Mensch beugen konnte, zumal wenn er sich den Begriff der 'Menschennatur' nach dem eigenen Empfinden zurechtlegte. Aus dem individualistischen Gefühl der neuen Zeit heraus bestimmte man das Wesen des Menschen ganz vom Einzelnen aus, und Antiphon entwickelte in einem Buche, dem er den stolzen Titel 'Die Wahrheit' gab, die Lehre, daß der Urtrieb des Menschen ausschließlich auf Selbsterhaltung und auf den eigenen Nutzen gerichtet sei; und bei der Erörterung des Für und Wider — ob er sich persönlich dabei festlegte, ist freilich

keineswegs sicher — scheute er die Folgerung nicht, daß es ein Urrecht des Menschen sei, bei einem Konflikt der Natur mit den nachträglich getroffenen Satzungen der Gemeinschaft seinem eigenen Vorteil den Vorzug zu geben.

Damit wurde aber das Verhältnis des Einzelnen zum Staate zum Kernproblem, und der Staat selbst rückte in eine ganz neue Beleuchtung. Für die ältere Zeit war er eine naturgegebene Größe sogut wie der Mensch selbst, der nur ein Glied dieses Ganzen war. Jetzt wurde auch der Staat als der Träger und Inbegriff aller Nomoi in den Strudel der Problematik hineingezogen. Protagoras erkannte allerdings noch soziale Gefühle an, die sich beim Zusammenschluß der Menschen von selbst entwickelt und eine Staatenbildung und damit ein menschenwürdiges Dasein ermöglicht hätten. Aber andere gingen folgerichtig den Weg zu Ende, den ihnen ihre Einstellung zum Nomos wies. Aus der naturgegründeten Gemeinschaft wurde auch der Staat zu einer menschlichen, historisch gewordenen Einrichtung, zu einem willkürlich begründeten Zweckverband. Es bildete sich die Anschauung über den Ursprung des Staates, die Plato am Anfang des zweiten Buches seiner Politeia wiedergibt, ehe er sie in seinem Werke als Grundirrtum erweist: „Der Staat ist eine rechtliche Organisation, die auf menschlicher Vereinbarung beruht. Ursprünglich herrschte bei den Menschen der Kampf aller gegen alle, und es galt nur das Recht des Stärkeren. Da taten sich die Schwachen zusammen und schlossen einen Vertrag, in dem sie auf gegenseitige Schädigung verzichteten, unter der Bedingung, daß sie selbst auch keinen Schaden erführen. Damit legten sie zugleich gewisse Normen fest, die seitdem als sittlich gelten, und schufen so den Begriff der Gerechtigkeit." Das ist der Ursprung der Lehre vom Gesellschaftsvertrag, der in der individualistischen Neuzeit solange die Staatslehre beherrschen sollte. In Hellas bedeutete er einen völligen Bruch mit dem alten Empfinden, dem Glauben an den naturhaften Charakter der Polis. Eine besondere Gefahr für die Staatsgesinnung lag dabei noch in der inneren Verbindung, in der diese Theorie mit der Lehre stand, daß vor der Gründung des Staates nur das Recht des Stärkeren gegolten habe. „Es ist ein Naturgesetz, daß der Stärkere über den Schwächeren herrscht" ist ein Satz, der nicht nur für den Geschichtschreiber Thukydides feststand. Dieses natürliche Recht des Stärkeren konnte aber auch durch keine menschliche Vereinbarung aufgehoben werden. Auch in der Gegenwart mußte dem Übermenschen, der sich seiner überlegenen Kraft bewußt war, das sittliche Recht zustehen, die Fesseln der Konvention zu sprengen und sich zum Herrn über die Menge der minderwertigen Schwachen aufzuschwingen.

Widerspruch gegen solche Theorien blieb auch im eigenen Kreise der Sophisten, die nichts weniger als eine geschlossene Gruppe waren, nicht aus. Antiphon selbst hat in einer Schrift 'Über die Eintracht' anerkannt, daß die Anarchie das größte Übel sei, und daß das eigene Interesse des Menschen die Einordnung in die Gemeinschaft verlange. Der Anonymus, aus dessen Buch der Neuplatoniker Jamblich Auszüge aufbewahrt hat, vertrat mit Nachdruck den Standpunkt, daß der Mensch durch seine Natur zum Zusammenschluß gedrängt werde, und daß der Übermensch, der sich im alleinigen Vertrauen auf die eigene Kraft gegen den

Willen der Gemeinschaft durchsetze, ein unwirkliches Phantom sei. Ein anderer Anonymus hat in beredten Worten den Segen der Gesetze und des Staates für die Menschen gepriesen. Aber dafür fanden die radikalen Lehren im praktischen Leben bei Kraftnaturen wie Alkibiades Widerhall, und diese waren bereit, sie in die Tat umzusetzen. Bei Plato ist es kein sophistischer Lehrer, sondern der praktische Politiker Kallikles, der mit Leidenschaft das natürliche Recht des Übermenschen verficht. Und wenn der Sophist Thrasymachos die Lehre vom Naturrecht des Stärkeren dahin ummodelte, als stärker im Staate erweise sich, wer die Regierungsgewalt in Händen habe, die demokratische Mehrheit ebensogut wie der Tyrann, so wurde damit zwar das positiv im Staate geltende Recht zum Ausdruck der 'natürlichen Gerechtigkeit'; aber da der Souverän selbstverständlich seine Bestimmungen im Hinblick auf den eigenen Vorteil trifft, wurde für die übrige Bevölkerung die Gerechtigkeit zu einem 'Gut für andere', das dem eigenen Vorteil zuwiderlief, und verlor ihre innere Verbindlichkeit.

Von Grund auf änderte sich so innerhalb eines Jahrhunderts gerade in den Schichten, die berufen waren, die Führer für den Staat zu stellen, die Haltung des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft. Noch Perikles sah das erste Erfordernis für den Staatsmann wie für den einfachen Bürger in der Vaterlandsliebe und der bedingungslosen Hingabe an den Staat. Alkibiades erklärte demgegenüber als Verbannter in Sparta mit rückhaltloser Offenheit, seine Vaterlandsliebe halte bei ihm nur so lange vor, als ihm die Polis die ungehemmte persönliche Betätigung gewährleiste. Er fühlte sich nicht mehr als Glied des Staates, sondern als gleichberechtigter Partner und sah es nach seiner Verurteilung als sein gutes Recht an, mit allen Mitteln auf Athens Niederlage hinzuarbeiten, weil er auf diese Weise sein persönliches Ziel, die Heimkehr in die Vaterstadt, zu erzwingen hoffte.

Aber auch für weitere Kreise brachte die Gärung der neuen Zeit eine gefährliche Krisis. Bisher hatten die Menschen die Richtschnur für ihr Handeln in den sittlichen und religiösen Anschauungen der Gesamtheit gefunden. Jetzt wurde ihnen diese Autorität durch die moderne Kritik genommen; aber die neuen Erzieher des Volkes vermochten ihnen statt Brot nur Steine, statt eines festen Haltes, dessen sie bedurften, nur Problematik zu geben. Dabei saßen das Gemeinschaftsbewußtsein, die Vaterlandsliebe und das Verantwortungsgefühl gegenüber der Polis doch noch viel zu tief in den Herzen, um sich einfach von der neuen Strömung hinwegschwemmen zu lassen. Die unselige Zerrissenheit, die damit besonders über die Jugend kam, hat Plato im Symposion an der Person des Alkibiades veranschaulicht. Die schwere seelische Not, in die hierdurch gerade die Besten des Volkes geraten waren, hat ein Mann gefühlt und es darum als seinen heiligen Beruf empfunden, helfend einzugreifen; das war Sokrates.

Sokrates war durchaus kein Reaktionär und sowenig wie die Sophisten geneigt, einen Nomos nur darum, weil er seit langem bestand und fester Brauch im Volke war, kritiklos hinzunehmen. Auch er wies den Menschen an sein eigenes Ich als letzte Instanz für sein Handeln. Aber dieses Ich war für ihn nicht das

Maß der Dinge, sondern an objektive Normen gebunden; und wenn die Sophisten sich, ohne ein Problem zu empfinden, bei der gewöhnlichen Anschauung beruhigten, die in den äußeren Dingen wie Reichtum und Macht die Glückseligkeit des Menschen suchte, sah er darin einen verhängnisvollen Grundirrtum. Denn er hatte das feste Bewußtsein, daß es nur auf den inneren Wert des Menschen ankomme. Die vordringlichste Aufgabe wurde deshalb für ihn, festzustellen, was das wahrhaft Gute für den Menschen sei, weil ohne Klarheit über diesen Punkt kein zielbewußtes Leben geführt werden könne. Er selbst beanspruchte nicht, dieses Wissen zu besitzen, und das war nicht etwa — darüber später — bloße Ironie. Aber das hinderte ihn nicht, praktisch mit unbeirrbarer Sicherheit seinen Lebensweg zu gehen. Denn da verließ er sich auf das Polisgefühl, das er im Gegensatz zu den von Ort zu Ort wandernden Sophisten im Herzen trug, und dieses war so mächtig, daß es ihm bestimmte Überzeugungen aufdrängte, auch wenn er für diese theoretisch keine letzte Begründung geben konnte.

Das bedeutete freilich nicht, daß er wie der Bürger der alten Zeit die Anschauungen der gegenwärtigen Polis als normweisend anerkannte. Denn diese bestand ja aus den 'Vielen', die nicht mehr wußten als er und insofern noch schlechter dastanden, als sie ihre Unklarheit in den entscheidenden Lebensfragen garnicht empfanden. Gerade darum fühlte Sokrates in sich den gottgewollten Beruf, seine Mitbürger zur Selbstbesinnung und jeden Einzelnen zur Klärung seiner Vorstellungen aufzurufen, um dadurch mittelbar auf die Gesamtheit einzuwirken. Denn daß diese sich in einer schweren Krise befand, weil der alte Polisgeist geschwunden war, darüber war er sich vollkommen klar. Wiederbelebt konnte dieser aber nur werden, wenn der einzelne Bürger durch eigenes Denken zu der Erkenntnis geführt wurde, was die Gemeinschaft der Polis für ihn bedeute und was er ihr schuldig sei.

Es ist ohne Zweifel im Sinne des historischen Sokrates, wenn Plato ihn im Kriton erklären läßt, daß er die Grundsätze, die er sein ganzes Leben hindurch bekannt habe, nun angesichts des Todes bewähren müsse. Zu diesen gehört außer dem allgemeinen Satze, daß es nicht auf das physische Leben, sondern auf das gute Leben ankomme, namentlich die Überzeugung, man dürfe unter keinen Umständen, auch nicht zur Vergeltung, Unrecht tun, und Unrecht zu erleiden sei ein geringeres Übel als Unrecht zu tun. Es sind die Sätze, die Nietzsches Zorn erregt haben, weil sie unmännlich seien und eher zur christlichen Demut als zum hellenischen Mannestum paßten; und dieses Urteil wird auch heute vielfach kritiklos nachgesprochen, weil man sich nicht die Mühe gibt, sie aus Sokrates' Denkform zu verstehen. In Wirklichkeit spricht aus diesen Sätzen das alte solonische und echthellenische Polisgefühl, für das die Gerechtigkeit die Grundlage des Staates ist und auch den Einzelnen unbedingt dazu verpflichtet, an seinem Teile zu ihrer Verwirklichung beizutragen. Wer einem anderen Unrecht tut, untergräbt die Grundlagen der Gemeinschaft und damit seines eigenen Daseins, fügt sich also selbst den schwersten Schaden zu. Während Alkibiades gegenüber dem Staate das Recht der Notwehr in Anspruch nimmt,

lehnt Sokrates, der unschuldig Verurteilte, die Flucht aus dem Gefängnis ab, weil der Mensch seinem Vaterlande mehr noch als seinen Eltern die gesamte leibliche und geistige Existenz danke und deshalb von ihm noch eher als von diesen auch Unrecht willig hinzunehmen habe.

Es bedeutete eine völlige Unkenntnis von Sokrates' Wesen, wenn man diesen Mann, der in seinen Mitbürgern die alte Staatsgesinnung wiedererwecken wollte, der nur in seinem Athen lebte und die Nichtigkeit aller materiellen Dinge gegenüber den inneren Werten lehrte, als 'zersetzendes Element' und als 'internationalen Sozialdemokraten' bezeichnet hat. Auch durch die Tat hat Sokrates als Soldat und Ratsherr seine Bürgerpflicht erfüllt und sich als treuer Sohn Athens bewährt. Zweifellos war es auch, das haben wir schon früher gesehen, eine Verleumdung, wenn man gegen ihn die Anklage erhob, er verweigere den Göttern des Staates den herkömmlichen Kult. Aber darin, daß er glaubte, in seinen persönlichen Entscheidungen Weisungen von der Gottheit zu empfangen, lag freilich eine Abweichung von der religiösen Denkweise seines Volkes. Und so tief Sokrates mit seinem gesamten Denken und Fühlen in der Polis wurzelte, trat er doch zum gegenwärtigen Staate in Gegensatz, indem er an Stelle der öffentlichen Meinung und der Mehrheitsbeschlüsse das sittliche Bewußtsein des Einzelnen als letzte Instanz anrief und danach auch praktisch handelte. Daß er beim Arginusenprozeß als Vorsitzender der Volksversammlung sich weigerte, gesetzwidrig über das Geschick aller zehn Feldherrn in einer einzigen Abstimmung entscheiden zu lassen, hat ihm die tobende Menge schwer verargt. Bei seiner Überzeugung, daß auf das Wissen alles ankomme, konnte er aber auch grundsätzlich unmöglich als ideale Verfassung eine Demokratie ansehen, die ihre Ämter durch das Los verteilte und keine sachliche Ausbildung für sie verlangte, und er hielt es für seine Bürgerpflicht, das auch rückhaltlos und ohne Furcht auszusprechen. Sein ganzes Bestreben war darauf gerichtet, vom modernen Denken aus den alten Polisgeist zu erneuern. Aber gerade das brachte ihn in Gegensatz zur gegenwärtigen Polis, und es ist verständlich, daß diese in einem Augenblick, in dem es notwendig schien, nach dem Zusammenbruch Athens alle Kräfte für den Wiederaufbau zusammenzufassen, sich gegen den unbequemen Kritiker zur Wehr setzte, der die äußere Macht ohne die rechte innere Gesinnung für wertlos erklärte. Seine Verurteilung war ein Justizmord. Aber es lag ihr doch ein tiefer Konflikt zugrunde, der Konflikt zwischen der idealen Polis, auf die Sokrates hinstrebte, und der gegenwärtigen, in der er lebte.

Sokrates' Acker war die Zeit, und selbst in den Herzen seiner unmittelbaren Anhänger ist die von ihm ausgestreute Saat nur in sehr verschiedener Weise aufgegangen. Männer wie der aus seiner Heimat entwurzelte Aristipp und der Sklavinnensohn Antisthenes hatten kein inneres Verhältnis zur Polis und hörten aus seinen Worten nur die Botschaft, daß der Mensch die wahren Güter in sich selbst trage und sich aus sich heraus auch abseits von der staatlichen Gemeinschaft ein glückseliges Leben schaffen könne. Xenophon hatte als athenischer Bürger echtes Polisgefühl, wurde aber als Gefolgsmann des Spartanerkönigs Agesilaos verbannt und damit aus der Bahn geworfen. Der wahre Erbe des

Sokrates, der von ihm die sittliche Arbeit an seinen Mitbürgern und die Erneuerung der Polis als heiliges Vermächtnis übernahm, war Plato. Von seinem Meister war der Jünger freilich im Wesen sehr verschieden, und ganz andere Wege mußte er einschlagen, um das gleiche Ziel zu erreichen.

Durch seine Herkunft aus einem der ältesten Adelsgeschlechter Athens wie durch persönliche Neigung war Plato für die staatsmännische Laufbahn vorbestimmt; aber mit etwa zwanzig Jahren geriet er in den Bannkreis des Sokrates, und damit fiel die Entscheidung über sein Leben. Als ihn im Jahre 404 nach dem Falle Athens die Führer der Reaktion, seine nahen Verwandten Kritias und Charmides, zur Mitarbeit aufforderten, wandte er sich bald mit Abscheu von ihnen ab, weil gegen ihre Gewaltherrschaft die Demokratie noch Gold gewesen sei. Noch nach dem Justizmord an seinem Lehrer hat er sich lange mit dem Gedanken an praktische Politik getragen und nur schweren Herzens sich zu der Erkenntnis durchgerungen, diese würde die Preisgabe seiner sittlichen Überzeugungen erfordern; denn nicht nur in Athen, sondern auch in allen übrigen Staaten seien die politischen Zustände so verderbt, daß mit kleinen Mitteln keine Abhilfe zu schaffen sei, sondern eine Radikalkur angewendet werden müsse, die das politische Leben auf eine völlig neue Grundlage stelle. Gerade in der Zeit, als die Athener jubelten, weil Konon ihnen mit persischer Hilfe wieder eine Flotte ausrüstete, die Mauern wieder aufbaute und damit die Voraussetzung für eine neue Machtstellung und für die Unabhängigkeit von Sparta schuf, schrieb Plato seinen Gorgias, in dem er in schroffster Form erklärte, all das sei wertloser Tand, solange nicht die innere Haltung der Bürgerschaft eine andere werde. Den alten Polisgeist, der dem modernen Geschlechte abhanden gekommen war, wiederzuerwecken, wurde ihm selbst damit zur eigentlichen Lebensaufgabe. Natürlich konnte er nicht daran denken, einfach die historische Entwicklung rückgängig zu machen. Es blieb nur die Möglichkeit, die Polis so von Grund auf neu aufzubauen, daß sie von sokratischer Sittlichkeit und dem Wissen um die wahre Bestimmung des Menschen beherrscht würde. Es war im Grunde das Ziel, das schon Sokrates selbst vorgeschwebt hatte. Aber der junge Aristokrat Plato konnte nicht wie dieser auf den Straßen und in den Werkstätten Gespräche mit Einzelnen führen; er mußte Wege einschlagen, die ihm sein persönliches Wesen vorschrieb. Wie schwer die Aufgabe war, dessen war er sich voll bewußt. Er bedurfte nicht nur selbst langer Vorbereitung und unternahm deshalb große Reisen, um seinen Gesichtskreis zu erweitern, sondern er mußte auch nach Mitteln suchen, um die Menschen für sein Ideal zu gewinnen. Jede unmittelbare Einwirkung auf die Masse war dabei von vornherein aussichtslos. Er mußte versuchen, Mitarbeiter heranzuziehen und aus den einflußreichsten Kreisen von Hellas die Besten der Jugend mit seinen Idealen zu erfüllen. So begründete er bald nach seiner im Jahre 388 erfolgten Heimkehr von seiner großen Reise nach Sizilien seine Akademie; aber erst in den siebziger Jahren veröffentlichte er den uns erhaltenen Entwurf des 'schönen Staates', der 'Kallipolis', in der echt hellenischen Erwartung, daß das Idealbild genügend Kraft haben würde, das Streben nach Verwirklichung zu wecken oder doch den realen Politikern

Richtung zu weisen. Wie er sich diesen Staat im einzelnen dachte, darüber wird erst später zu reden sein. Schwere Enttäuschung ist ihm nicht erspart geblieben; sein Freund und begeisterter Anhänger Dion ist in Syrakus mit dem Versuche, die politischen Reformgedanken des Meisters wenigstens zum Teil durchzuführen, elend gescheitert. Immerhin gab es doch auch in den übrigen griechischen Staaten so manche praktische Politiker, die sich in der Akademie Rat und Anregung holten.

Auf die große Masse der zeitgenössischen Athener hat Sokrates keine erkennbare Wirkung ausgeübt. Hier ging die Zersetzung der perikleischen Staatsgesinnung, die im peloponnesischen Kriege begonnen hatte, in verstärktem Maße und beschleunigtem Tempo weiter. Hatte einst das große Erlebnis der Perserkriege wie der ganzen Nation so besonders dem Athenertum einen gewaltigen Auftrieb gegeben, so war jetzt dessen Schwungkraft durch die Niederlage gebrochen. Die alten Ideale Freiheit und Gleichheit wurden zu Schlagworten, die bis zum Überdruß wiederholt wurden, aber ihre innere Lebenskraft einbüßten. Die Selbstregierung des Volkes wurde zur Klassenherrschaft der niederen Schichten, die ihre Mehrheit in der Volksversammlung rücksichtslos ausnützten, um auf Kosten der Besitzenden und der Gesamtheit ihre Wünsche zu befriedigen. Der Opfergeist der perikleischen Zeit machte einem Egoismus Platz, der vom Staate nur Vorteile erwartete und sich ohne eigene Leistung von ihm durchfüttern lassen wollte. Der Wehrdienst wurde Söldnern überlassen, und da für diese nie Geld in der Staatskasse vorhanden war, wurde jede Machtpolitik unmöglich, soviel man auch weiter vom großen Erbe der Ahnen redete. Die Bedrohung durch Philipp führte noch einmal zu einer Kraftanstrengung der gesamten Nation, die ihre Selbständigkeit gegen die zwar stammverwandten, aber doch nicht als Hellenen anerkannten Makedonen verteidigen wollte. Zu retten war indes die hellenische Freiheit nicht mehr, zumal auch in den übrigen griechischen Staaten, nicht zum wenigsten in Sparta, dieselbe Zersetzung der Staatsgesinnung um sich gegriffen hatte und deshalb der Niedergang der Polis nicht auf Athen beschränkt war. Die Niederlage von Chaironeia machte dem selbständigen staatlichen Leben der Hellenen ein Ende.

In ihrer großen Zeit bedeutete die Polis für den Einzelnen nicht nur den Lebensraum, sondern auch den Lebensinhalt. Das galt sogar noch für einen Mann wie Alkibiades. Im vierten Jahrhundert suchten sich angesichts des Verfalles der Polis gerade die geistig Hochstehenden ihren Lebensweg und ihren Beruf abseits vom Staate. Selbst Plato zog sich in seine Akademie zurück und fand hier das stille Plätzchen, wo er vor den Stürmen des öffentlichen Lebens sicher war. Aristoteles war schon als Nichtbürger von der praktischen Politik ausgeschlossen, und auch seine persönliche Neigung zog ihn zur Lehr- und Forschertätigkeit. Aber die Krönung seiner Ethik bildeten die politischen Vorlesungen, und da stellte er als erstes gleich zur Einführung fest, daß der Staat seinem Begriff nach über dem Einzelnen steht, weil nur in ihm der Mensch wirklich Mensch sein kann, und brachte das hellenische Empfinden auf seinen knappsten Ausdruck, indem er den Satz prägte, daß der Mensch im Gegensatz zum Gott

und zum Tier nur in der Gemeinschaft existieren könne, daß er ein 'politisches Lebewesen', ein πολιτικὸν ζῷον, sei.

Was der Verlust der politischen Selbständigkeit für das gesamte griechische Denken bedeutete, trat erst im Hellenismus zutage. Jetzt nahm Epikur, seinem Blute nach ebenso echter Athener wie Plato und wenige Jahre nach dessen Tode geboren, die sophistische Lehre auf, der Staat sei erst durch nachträgliche Vereinbarung der Menschen entstanden, und der Einzelne habe von Natur keinerlei Verpflichtung gegen die Gemeinschaft; sein Naturtrieb sei nur auf persönlichen Vorteil und auf Lust gerichtet. Erst durch ihn wurde der einzelne Mensch zum Atomon, zum 'Individuum'. Er warnte sogar ausdrücklich vor der Beteiligung an der Politik, die nur Aufregungen bringe und das persönliche Lebensglück gefährde, und setzte an die Stelle der staatlichen Gemeinschaft die kleine Gemeinde der Gleichgesinnten, die nur ihren persönlichen Neigungen leben und sich ein Glück im Winkel sichern wollten.

Im Gegensatz zu ihm hat der Stoiker Zenon das alte Gemeinschaftsgefühl in die neue Zeit hinübergerettet. Aber in veränderter Gestalt. Die hellenische Polis konnte dem gebürtigen Phoeniker nichts bedeuten. Dafür trug er als Sohn des Hellenismus ein anderes Ideal im Herzen, die Menschheitsidee, den Glauben an die eine Kosmopolis, die alle Vernunftwesen als bluts- und geistesverwandt vereint und nach dem Gesetze der Natur zur Achtung der gegenseitigen Rechte und zur brüderlichen Unterstützung verpflichtet. Ein inneres Verhältnis zum konkreten Staate hat die Stoa dann durch den Griechen Panaitios gewonnen.

Der Selbständigkeitsdrang des Einzelnen und der Gemeinschaftstrieb liegen dem Hellenen gleichermaßen im Blute. Ursprünglich fühlt er sich nur als Glied der Gesamtheit; aber schon da verlangt sein Ichgefühl, daß er persönlich in irgendeiner Form an ihrer Gestaltung mitwirkt. Dadurch sind die Hellenen das Volk geworden, das zuerst ein wirkliches politisches Leben entwickelt hat. In der Polis erreicht für sie die Gemeinschaft die Vollendung ihrer Natur. Die Polis ist für sie in der guten Zeit keine zufällige menschliche Organisation, sondern die naturgewachsene Lebensform der Bürgerschaft. Bei den dorischen Spartanern gliedert sich der Einzelne sogar dauernd mit bedingungsloser Selbstverständlichkeit dem Kosmos seines Staates ein, weil dieser ihm die Möglichkeit gibt, ein Leben zu führen, das seinem eigenen Wesen und Wollen entspricht. Einen Zwiespalt zwischen Staat und Einzelleben kennt er nicht. Dieselbe Einstellung treffen wir in Athen noch zur Zeit der Perserkriege. Aber dann setzte die neue Entwicklung ein, in der sich die Einzelpersönlichkeit durch individuelle Leistungen bewährte und ihr Recht auf Eigenleben anmeldete. Gerade im Interesse des Staates nahm Perikles diesen Anspruch auf, und seine Zeit zeigte in der selbstgewollten Hingabe des freien Mannes an die Gemeinschaft die beiden Grundtriebe des hellenischen Menschen in vollem Einklang. Aber bald ging dieser verloren. Die tiefste Ursache lag nicht in den äußeren Verhältnissen, in der Not des Krieges, noch weniger in einer rassischen Veränderung — die perikleische Demokratie wachte eifersüchtig über der Reinheit der Abstammung ihrer Bürger —;

der Grund war vielmehr der, daß sich jetzt der einmal geweckte Selbständigkeitsdrang des Einzelnen einseitig weiterentwickelte und auf Kosten der Gemeinschaft durchsetzte. Es ist die Tragik der Hellenen, daß derselbe Trieb, der sie zur Schaffung des freien politischen Gemeinwesens befähigte, in seiner Überspannung dazu führte, ihr eigenes Werk wieder zu zerstören.

Wie sehr aber der freie selbständige Polisstaat Lebenselement der Hellenen war, zeigt die folgende Entwicklung mit schmerzhafter Deutlichkeit. Der Hellenismus hat der hellenischen Kultur zur Herrschaft in der ganzen Welt verholfen. Aber die eigene Lebens- und Schöpferkraft des Volkes siechte dahin. Nach dem dritten vorchristlichen Jahrhundert gibt es nur noch wenige reinblütige Hellenen, die wirklich Großes geschaffen haben.

VI

Politische Gemeinschaft, Vaterland und Volkstum

„Ce ne sont pas ces maisons, ces murailles, ces bois, ces champs, que j'appelle votre patrie, mais vos parents, votre femme, vos enfants, vos amis et ceux qui travaillent pour votre bien dans les différentes branches de l'administration et qui vous rendent des services journaliers" schreibt Friedrich der Große 1779 in den Lettres sur l'amour de la patrie. Das entspricht ganz griechischem Empfinden. Denn daß 'die Männer es sind, nicht die Mauern und Häuser, die den Staat ausmachen', ist ein Gedanke, der uns bei den Griechen immer wieder entgegenklingt. Als bei Salamis im Rate der Verbündeten ein Korinther Themistokles das Wort verwehren wollte, weil er nach Zerstörung Athens keine Polis mehr vertrete, wies dieser auf die 200 athenischen Schiffe: „Das ist unsre Polis!", und gegenüber dem spartanischen Oberfeldherrn, der sich auf den Isthmos zurückziehen wollte, spielte er als stärksten Trumpf die Drohung aus, die Athener würden mit ihrer gesamten Bürgerschaft nach Unteritalien auswandern und dort ihre Polis neu begründen. So waren ja tatsächlich schon früher die Bewohner von Phokaia, um der Knechtung durch die Perser zu entgehen, mit Weib und Kind und Götterbildern nach dem fernen Westen gezogen und hatten ihre Polis in Massilia aufgeschlagen. Die Polis war eine Gemeinschaft von Menschen und vom Territorium unabhängig. Eine Bindung an Boden und Landschaft lag nicht in ihrem Wesen.

Praktisch hatte freilich die einzelne Polis ihr abgegrenztes Gebiet, und vor allem war der einzelne Hellene nicht bloß Glied der politischen Gemeinde. Sein ursprünglicher Lebenskreis war die Familie. In ihr hatte er die blutsverwandten Angehörigen, die ihm innerlich am engsten verbunden waren, seine 'Lieben', die Philoi, eine Bezeichnung, die erst nachträglich auf weitere Kreise, auf die 'Freunde' und sogar auf Sachen übertragen worden ist.

Der Bezirk, in dem sich das Leben des Menschen naturgemäß zunächst abspielt, ist die unter Obhut des Hausvaters stehende Gemeinschaft, die 'Patra'. Da aber die ganze Gemeinde als blutsverwandt empfunden wurde, konnte der Terminus leicht auf diese ausgedehnt werden. Bei Homer wie bei Tyrtaios können darum die Ausdrücke Polis und Patra wechseln. Aber wenn Hektor auch einmal seine Troer mahnt, ihren Ruhm im Tode für die Polis zu suchen, spricht er doch in solchem Falle lieber von der Patra, weil in diesem Worte all die Gefühlstöne mitschwingen, die sich für uns mit dem Begriff 'Vaterland' verbinden, das alle Lebenswerte einschließt und für Hektor selbst sogar höher steht als Weib und Kind.

Die Beziehung zum Boden bringt noch stärker eine andere Bildung von derselben Wurzel zum Ausdruck, das Wort 'Patris'. Es ist eigentlich ein feminines Adjektivum und tritt als solches in der Ilias nur neben den Substantiven 'Erde' und 'Flur' auf. Es bezeichnete zunächst den schon dem Vater oder den Vätern gehörigen Boden des Einzelnen, ist aber bereits vor Homer vom privaten Besitz auf den der Gemeinde übertragen worden. Damit wurde Patris zum Lande der Väter, zum 'Vaterlande' in unserem Sinne. Die Beziehung zum Boden erhielt dabei für den Hellenen noch eine besondere Weihe dadurch, daß in ihm die Ahnen ruhten, die nur durch den Totenkult seitens der Nachkommen fortleben konnten.

Was dieses 'väterliche Land' an Werten umschließt, kam am stärksten dem Seefahrer in der Ferne zum Bewußtsein. „Süßeres gibt es ja nicht als väterlich Land und die Eltern" drängt sich Odysseus mitten im Festschmaus bei den Phäaken auf die Lippen, und er bekennt sich zu seinem Ithaka, mag auch die rauhe Felseninsel keinen Vergleich mit dem Lande seiner Gastgeber aushalten. Odysseus ist kein Tannhäuser, der sich verliegt, und selbst bei der Göttin Kalypso verzehrt ihn die Sehnsucht nach 'seinem Lande'. Gerne wollte er sterben, sähe er auch nur den Rauch von ihm aufsteigen. Unwillkürlich spricht aus diesem Worte freilich, was ihn am stärksten dorthin zurückzieht, das Verlangen nach den lieben Menschen, die dort wohnen. Und wie sehr diesen gegenüber jedenfalls im Kolonialland der Boden zurücktritt, spüren wir, wenn noch bei Herodot die feste Bezeichnung für den Wohnsitz eines Volkes nicht das 'Vaterland' ist, sondern ἤθεα, 'die gewohnten Stätten', die man jederzeit wieder aufgeben kann. Eine naturhafte oder geschichtliche Bindung des Menschen an den Boden haben also diese Ionier nicht empfunden.

Anders war das Gefühl im Mutterlande. Für den nüchternen Bauer Hesiod war freilich sein Askra ein elendes Nest, in dem der Ertrag des Bodens die Arbeit niemals lohnte. Aber da schwebte ihm als Gegenteil die gesegnete Landschaft Kleinasiens vor, aus der sein Vater eingewandert war. Und sein Landsmann Pindar hing nicht nur mit heißer Liebe an seiner 'Mutter' Theben, seiner Polis, der er als Bürger angehörte, auch wenn er in einem kleinen Landstädtchen Boiotiens geboren war; sondern er spricht auch sonst mit Ehrfurcht von der heiligen Scholle, von der nährenden Erde, die der Mensch den Schätzen der Ferne vorzieht und vorziehen soll, weil er ihr wie den leiblichen Eltern zu Dank und Dienst verpflichtet ist. „Vaterland, häuslicher Herd und Sippe sind das, was dem Menschen lieb ist; an ihnen findet er sein Genüge."

„Aber es ist unter Menschen
keiner von blöderer Art,
als wer sich des Heimischen schämt
und nur Ausschau hält nach Fremdem."

Noch enger fühlen sich die Attiker mit ihrem Boden verwachsen. Sie waren stolz darauf, daß sie autochthon seien, da sie seit Urzeiten unvermischt in ihrer Landschaft gesessen hätten, ja aus dem heimatlichen Boden selbst entsprossen wären, und daß sie wie Athenas so auch Demeters Gunst genossen hätten, die

ihnen die Schätze des Bodens erschloß, indem sie hier in Attika den Getreidebau lehrte. Solon ruft die dunkle Ge, die große Mutter der olympischen Götter, selbst zur Zeugin an, daß er sie befreit habe, indem er die Hypothekensteine entfernte, die auf so vielen Feldern standen; und wenn bei Aischylos in den Sieben gegen Theben Eteokles mit einem Aufruf an die Bürger des Kadmos beginnt, sie müßten alle Kräfte für ihre Polis einsetzen, so stellt er neben diese die 'Mutter Erde, unsre liebste Nährerin', die uns von Kindesbeinen an betreut und aufgezogen hat, 'daß schildbewehrte Bürger ihr die Treue halten in der Zeit der Not'. Hier ist die Polis voll als Vaterland oder vielmehr als Mutterland empfunden. Menschliche Gemeinschaft und Boden der Landschaft sind innerlich verwachsen.

Daß die Erdmutter selbst die Bewohner Attikas hervorgebracht und ihnen das Getreide als Nahrung gespendet habe, war für Athen der große Ruhmestitel der Vergangenheit, der in keiner Festrede unerwähnt bleiben durfte. Die Oberflächlichkeit und die Geschmacklosigkeit, mit der das bisweilen geschah, haben Plato im Menexenos zu übertreibender Satire gereizt; aber das zugrundeliegende Gefühl für die Verbundenheit mit dem Boden und die Liebe zur Landschaft hat er geteilt. Besonders im Alter hat er sich gern ausgemalt, wieviel schöner und fruchtbarer in der Vorzeit sein Attika gewesen sei, als noch eine reiche Ackerkrume die jetzt kahlen Felsen bedeckte und die Feuchtigkeit festhielt.

Wie sich am Ausgang des fünften Jahrhunderts die stolze Freude an der gottgesegneten Landschaft Attikas mit einem verstärkten Naturempfinden verband und daraus auch ein neues Heimatgefühl erwuchs, davon werden wir später noch zu reden haben. Seinen schönsten Ausdruck hat es in dem wundervollen Liede gefunden, in dem der greise Sophokles seinen Gau Kolonos preist, und Heimatluft weht in diesem ganzen letzten Drama des Dichters. Aber das ist doch auf hellenischem Gebiete eine Einzelerscheinung, und ein Wort, das an Gefühlsgehalt unserem Begriff 'Heimat' entspräche, hat die griechische Sprache nicht geprägt. Sokrates ging nicht über die Mauern Athens hinaus, weil nur die Menschen ihn etwas lehren konnten, nicht die Landschaft.

In der hellenistischen Zeit schwärmten romantische Gemüter von der Natur; aber Heimatgefühl und Vaterlandsliebe konnten bei keinem Hellenen aufkommen, der in die Ferne verschlagen worden oder in den Dienst eines fremden Monarchen getreten war. Höchstens in den abseits vom Verkehr gelegenen Gegenden des eigentlichen Griechenlands konnte sich eine gewisse Bodenständigkeit erhalten. Plutarch läßt in einem seiner Dialoge Odysseus das homerische Bekenntnis zu seinem rauhen, unfruchtbaren und doch so heiß geliebten Ithaka wiederholen, und er selbst hat es verschmäht, sich in Rom oder Athen einen großen Wirkungskreis zu schaffen, und ist seiner boiotischen Kleinstadt Chaironeia treu geblieben. „Ich wohne in einer kleinen Stadt, und damit sie nicht noch kleiner werde, bewahre ich meinem Heimatboden die Liebe." Aber das tut er als der Bürger der Polis, in der seit unvordenklichen Zeiten seine Vorfahren gesessen und sich im Dienste des Gemeinwesens betätigt haben. Von der Landschaft spricht er höchstens beiläufig einmal.

Die Welt der Hellenen ist die Polis, die Gemeinschaft der Menschen. Verbundenheit mit dem Boden und Liebe zur Heimat können in dieser Welt Platz finden. Aber sie kommen für das Lebensgefühl erst in zweiter Linie in Betracht.

Die Polis bietet dem Hellenen Lebensraum und Lebensinhalt. Sie hat er ständig konkret vor Augen, und sie ist ein fest abgegrenztes Gebilde, wie es sein auf plastische Formen gerichteter Sinn verlangt. Ganz anders steht es mit dem Volkstum. Das Volk greift nicht unmittelbar in das Leben des Menschen ein, und die Umrisse zeichnen sich nicht greifbar ab. Ob die Leute, die außerhalb der Grenzen der eigenen Polis wohnen, Griechen sind oder nicht, macht grundsätzlich nichts aus. Etwas anders lag natürlich die Sache in den Kolonien. Da fühlten sich die Griechen den umwohnenden Eingeborenen überlegen, sonderten sich von ihnen ab und bewahrten ihr Volkstum und ihre Sprache als höchstes Gut. Sie hielten auch aus religiösen Gründen die Verbindung mit der Heimat aufrecht und bezeigten der 'Mutterstadt' die gleiche Pietät wie der Einzelmensch den Eltern. Oft erhielt eine Kolonie auch Zuzug von anderen griechischen Städten her, sodaß schon dadurch die Enge der einzelnen Polisbürgerschaft gesprengt und das Gefühl für die Zusammengehörigkeit mit den anderen Hellenen im Gegensatz zu den Eingeborenen belebt wurde. Mischehen mit diesen waren unausbleiblich; im ganzen erhielt sich aber auch auf fremdem Boden das hellenische Blut rein.

Im Grenzland machte den Gegensatz zu den Einheimischen oft schon die äußere Erscheinung fühlbar. Daß die Männer, bei denen Helios im Winter weilt, dunkelblaue Hautfarbe haben, davon hat selbst schon der Boioter Hesiod gehört, und der Maler der Busirisvase gibt den Typus der Neger ebenso wie den der Ägypter nach scharfer Beobachtung wieder. Aber bei indogermanischen Nachbarn wie den Thrakern oder Persern drängte sich der körperliche Unterschied nicht so stark auf. Da fiel mehr die Tracht ins Auge, und wie die Ägypter durch Leinenröcke, so wurden auf den bildlichen Darstellungen die Asiaten durch Hosen oder die phrygische Mütze gekennzeichnet. Herodot schildert bei der Aufzählung der verschiedenen Völker des Perserreiches jedesmal gewissenhaft ihre Kleidung. Das wichtigste Merkmal war aber die Sprache. Während man sich mit den anderen Hellenen trotz aller dialektischen Verschiedenheiten doch verständigen konnte, waren die Nichtgriechen unverständlich 'stammelnde' Menschen, 'Barbaren', und da die völkische Zugehörigkeit auf andere Weise nicht immer festzustellen war, wurde die Sprache zum eigentlichen unterscheidenden Kennzeichen. In Eleusis verbot der Hierophant Mördern und 'solchen, deren Sprache man nicht verstehe', den Zutritt zu den Mysterien.

Daß der Zusammenschluß der Hellenen zu einer Nation erst spät erfolgt sei und noch Homer keine Gesamtbezeichnung für diese verwende, stellt schon Thukydides fest. Für das Epos war gegeben, daß einst ein Feldzug aus dem Mutterlande gegen Troja stattgefunden und daß die Vormacht damals ihren Sitz in der Argolis gehabt habe. Danach nennt der Dichter die Griechen nach den dort wohnenden Stämmen Argeier oder Danaer. Häufiger noch gebraucht

er den Namen Achaier, der ursprünglich einem einzelnen Stamme zukam, später aber auf die 'Panachaier', die gesamte ältere Einwandererschicht, ausgedehnt wurde.

In derselben Weise hat sich später, wie wieder schon Thukydides gesehen hat, der Name 'Hellenen' ausgebreitet, und Hellas wurde zur Gesamtbezeichnung des von ihnen bewohnten Landes. Homer nennt so nur speziell die Heimatlandschaft Achills in Südthessalien; aber schon Hesiod macht Hellen zum Stammvater aller Griechen und faßt diese als Panhellenes zusammen, ebenso wie dies etwa in derselben Zeit der Verfasser des homerischen Schiffskataloges, der bereits eine Übersicht über den Bestand der Nation geben will, und Archilochos tun. Auch der von allen ringsum wohnenden Griechen in gleicher Weise verehrte Zeus, der auf dem höchsten Berge von Aigina thronte, hieß der Panhellenios, und die Leiter der olympischen Spiele führten schon im Anfang des sechsten Jahrhunderts den Titel Hellanodiken.

Wie gerade der Name Hellenen sich durchgesetzt hat, den die archaisierende Ilias vielleicht absichtlich als modern meidet, entzieht sich unserer Kenntnis. Jedenfalls war schon um 700 das Nationalbewußtsein der Griechen stark genug, um einen Gesamtnamen zu verlangen. Es war die Zeit, in der ein gesteigerter Handelsverkehr und die Kolonisation die griechischen Stämme in nähere Fühlung miteinander, zugleich aber auch mit den Barbarenvölkern brachten und in ihnen das Bewußtsein weckten, daß sie gegenüber diesen Nichtgriechen, die sie allenthalben antrafen, eine blutsverwandte Einheit bildeten.

Homer kennt noch keinen völkischen Gegensatz zwischen Griechen und Troern. Diese beten zu denselben Göttern, reden die gleiche Sprache und sind von der gleichen Wesensart. Selbst wenn der Dichter beim Ausmarsch schildert, wie die Griechen schweigend und in strenger Ordnung vorgehen, während bei den Troern ein Lärm wie von einer blökenden Schafherde zu hören ist, erklärt er dies nicht aus der Disziplinlosigkeit der Asiaten, sondern aus dem Völker- und Sprachengemisch, das auf der troischen Seite herrscht. Aber gerade das Epos hat in besonderem Maße zur Entwicklung des völkischen Bewußtseins beigetragen. Es schuf die erste hellenische Gemeinsprache, die bald selbst im entlegensten Bergdorfe neben dem heimischen Dialekte verstanden wurde. Es machte den Glauben an den olympischen Götterkreis zum religiösen Allgemeingut aller Stämme, und wichtiger war noch, daß es dem Volke einen gemeinsamen geistigen Besitz brachte, von dem jeder Einzelne zehrte, sodaß damit eine innere Einheit der Nation geschaffen wurde. Noch in der Kaiserzeit erlebte der Rhetor Dion von Prusa bei einem Besuch in Südrußland, wie dort die Menschen auf einem weit vorgeschobenen Posten des Hellenentums, obwohl sie kein reines Griechisch mehr sprachen, doch ihre Ilias noch auswendig konnten, und wie dies allein sie noch mit der hellenischen Kultur verband.

Sonst waren es namentlich die großen religiösen Feste, die bei den Hellenen das Gefühl der Zusammengehörigkeit weckten. Die olympischen Götter waren allerdings an sich durchaus nicht auf ein Volk beschränkt. Zeus nahm von den Troern ebenso gern Opfer und Gebete entgegen wie von den Griechen, und an

den delphischen Apollo durfte sich der Lyderkönig Kroisos ebenso vertrauensvoll wenden wie eine griechische Polis. Aber wie die eleusinischen Mysterien keinen Fremdsprachigen zuließen, so wurde auch bei den großen Festspielen zwar das Zuschauen jedermann gestattet, die Teilnahme an den Wettkämpfen aber nur den Griechen. Darum hießen ihre Leiter in Olympia ja Hellanodiken. Und da während der Festspiele in ganz Hellas Waffenruhe herrschte, war damit sogar in Kriegszeiten den Anhängern der feindlichen Parteien die Möglichkeit zu gemeinsamer Feier und zum friedlichen geistigen Austausch gegeben.

Allmählich achtete man auch darauf, daß ebenso wie die einzelnen Barbarenvölker auch die Griechen als Gesamtheit ein bestimmtes Brauchtum hätten, und gern hob man hervor, daß gewisse menschliche Forderungen wie die Auslieferung der Gefallenen zu den 'gemeinsamen Bräuchen der Hellenen' gehörten. Am meisten kam ihnen aber ihre Eigenart auf einem Gebiete zum Bewußtsein: Unbegreiflich war ihnen die Knechtsgesinnung der Asiaten, die sich vor einem Despoten beugte, widerwärtig für ihr Mannesgefühl das persische Hofzeremoniell, nach dem sich auch der vornehmste Mann vor dem Herrscher in den Staub zu werfen hatte, und mit Stolz erfüllte sie, daß die Hellenen als freie Männer in einem freien Staate lebten.

Was für eine Kraftquelle in dieser Freiheit beschlossen war, das wurde ihnen zur lebendigen Erfahrung in dem Daseinskampfe, den sie gegen den persischen Imperialismus zu führen hatten, und erst dieses geschichtliche Erleben, die gemeinsame Gefahr und der gemeinsame Sieg haben die Hellenen zu einer wirklichen Nation zusammengeschweißt. „Der Krieg ist der Vater aller Dinge" hat damals Heraklit gesagt.

Der erste Stoß der Perser richtete sich freilich nur gegen Athen, das den Großkönig durch Unterstützung des ionischen Aufstandes herausgefordert hatte. Aber als dann die Kunde von Xerxes' gewaltigen Rüstungen kam, konnte niemand mehr zweifeln, daß diesmal der Perser ganz Hellas unterwerfen wolle. Der unselige Partikularismus führte dazu, daß sogar jetzt nicht wenige Griechen sich auf die Seite des Barbaren schlugen; um so enger schlossen sich die 'Gutgesinnten' zu einem Bunde zusammen, der sich als Vertreter der gesamten hellenischen Nation fühlte und fühlen durfte. Und die Siege von Salamis und Platää waren keine athenischen oder spartanischen, sondern hellenische Siege. In Sparta wurde Themistokles als Retter von Hellas gefeiert, und in Athen versäumte Aischylos zwar nicht, die Verdienste seiner Vaterstadt ins rechte Licht zu rücken, aber Xerxes' Mutter sieht bei ihm im Traum, wie Hellas in ein strenges dorisches Gewand gehüllt das Joch zerbricht, das Persien willig, ja mit Stolz trägt. Sein Schlachtbericht redet nur von den Hellenen, und als Kampfruf hören wir:

„Jetzt, Hellas' Söhne, vor! Befreit das Vaterland!
Befreiet Kinder, Frauen, eurer Götter Sitz,
der Ahnen Gräber! Für das alles geht der Kampf."

Selbst Pindar, der noch 480 in Theben Frieden und Neutralität gepredigt hatte,

konnte sich der allgemeinen Stimmung nicht entziehen. Es dauerte nicht lange, da pries er in einem Hymnus das ruhmreiche Athen, weil es den festen, weithin leuchtenden Grund für die Freiheit von Hellas gelegt habe.

Eine selbstverständliche Folge des Sieges war es, daß die Griechen der Inseln und Kleinasiens das persische Joch abschüttelten und im attischen Seebunde den Anschluß an die führende Seemacht des Mutterlandes fanden. Damit waren auch die äußeren Schranken gefallen, die der Einheit der gesamten Nation im Wege standen, und dieser erwuchs aus der Beschützung der noch immer bedrohten Volksgenossen eine gemeinsame Aufgabe.

Jetzt erst wurde man sich auch völlig darüber klar, wie vieles alle Hellenen miteinander verband. Als nach der Schlacht von Salamis Mardonios die Athener auf seine Seite zu ziehen versuchte, erhielt er nach Herodots Bericht zur Antwort: „Solange die Sonne denselben Weg nimmt, den sie heute geht, werden wir uns niemals mit Xerxes verständigen"; den zur Verhandlung erschienenen Spartanern aber erklärten sie: „Schlecht kennt ihr den Geist Athens, wenn ihr meint, irgendwelches Gold oder Land könne Athen verlocken, Hellas im Bunde mit den Persern zu knechten. Denn Vieles und Wichtiges gibt es, was uns hindert das zu tun, selbst wenn wir es wollten, an erster Stelle und am meisten die Bilder und Häuser der Götter, die sie verbrannt und zerstört haben, dann aber das Hellenentum, das mit uns eins ist in Blut und Sprache, und die gemeinsamen Kultstätten und Opfer für die Götter und die gleichgearteten Sitten, an denen Verräter zu werden den Athenern schlecht anstände."

Daß Herodot die Verhandlungen dem Geiste nach richtig wiedergegeben hat, dürfen wir annehmen, auch wenn die Knappheit der Formulierung und die leidenschaftliche Wärme des Bekenntnisses zunächst ihm selbst gehören. Denn das ist die besondere Gunst des Schicksals, daß das große nationale Erleben in der Brust eines Mannes Widerhall gefunden hat, der als kleinasiatischer Grieche besonders berufen war, den Geist der Zeit aufzufangen, der es als seine hohe Aufgabe erfaßte, wie einst Homer den Ruhm der einzelnen Helden, so jetzt den der Großtaten seines Volkes zu künden, und der dafür die zeitgemäße Form fand, indem er nicht ein freigestaltendes Epos, sondern ein durch die schlichten Tatsachen wirkendes Geschichtswerk schuf.

Herodot fühlt sich als Historiker verpflichtet, Athens Verdienst um die Rettung von Hellas klarzustellen und sein Recht auf Seegeltung hervorzuheben; aber geboren ist sein Werk aus panhellenischem Empfinden. Den Freiheitskampf des hellenischen Volkes gegen den asiatischen Eroberungsdrang will er darstellen, und er sucht jede Gelegenheit, um die inneren Kräfte aufzuzeigen, die den freien, für ihre höchsten Lebenswerte alles einsetzenden Männern den Sieg über die ungeheure zahlenmäßige und materielle Übermacht brachten. Er schuf für den Perserkrieg den großen historischen Hintergrund, indem er ihn als Auseinandersetzung von Hellenen und Barbaren auffaßte und diesen Gegensatz bis zu den frühesten Zusammenstößen hinauf verfolgte. Damit gab er den Hellenen zugleich das Bewußtsein einer gemeinsamen Geschichte, die bis in die graue Vorzeit zurückreichte. Sein von dem Feuer echter Begeisterung durchglühtes Werk,

das erste große literarische Prosakunstwerk der hellenischen Literatur, hat für die Entwicklung des Nationalbewußtseins eine Bedeutung erlangt, die kaum hinter der des homerischen Epos zurückblieb.

Die Parallele mit dem Trojazug, der jetzt zu einem allgemeingriechischen Unternehmen gegen die 'Barbaren' gestempelt wurde, hatte sich schon während des Krieges aufgedrängt. Für die große Halle am Marktplatz von Athen malte Polygnot als Gegenstücke die Einnahme von Troja und die Marathonschlacht. Auch sonst brach angesichts der alle in gleichem Maße bedrohenden Gefahr wie des herrlichen gemeinsamen Sieges das panhellenische Empfinden mit Macht hervor. In der ersten Begeisterung dachte man sogar an eine dauernde politische Zusammenarbeit aller Hellenen. Aber in der rauhen Wirklichkeit des praktischen Lebens zeigte sich bald, daß gerade der politische Sinn der Hellenen das stärkste Hemmnis für die äußere Einigung der gesamten Nation war. Denn da dieser die persönliche Ausübung der politischen Rechte verlangte, lag der Zusammenschluß aller Hellenen zu einer einzigen Polis von vornherein außerhalb des Gesichtskreises. Die einzelnen Poleis aber wachten eifersüchtig über ihrer Autonomie, die partikularistischen Neigungen wurden noch durch die Stammesgegensätze zwischen Doriern und Athenern genährt, und der überraschende Aufschwung Athens erfüllte die übrigen Griechen mit Neid und Besorgnis. So hielt die Waffenbrüderschaft von Sparta und Athen nicht lange vor. Es kam zu Spannungen, zu Zwistigkeiten, zum Kriege. Nach der Beendigung des Kampfes gegen Persien (449) suchte Perikles noch einmal eine panhellenische Zusammenarbeit in loser Form zustandezubringen. Aber Sparta lehnte ab. So beschritt er den Weg, nun wenigstens die Athen nahestehenden Griechen in einem einheitlichen Verbande zu organisieren. Da auch er nicht daran denken konnte, sie in einer einzigen Polis zu vereinigen, blieb nur die Möglichkeit, den lockeren Seebund, zu dem sich die von Persien unmittelbar bedrohten Griechen 478 zusammengeschlossen hatten, zu einem straffen Reiche unter Athens Führung auszugestalten. Aber das ging nicht ohne eine Beschränkung der einzelstaatlichen Autonomie ab, die für das Freiheitsgefühl der Bundesglieder schwer erträglich war, und Sparta konnte 431 mit der zugkräftigen Parole in den Krieg gehen, es wolle die griechischen Städte von der Tyrannis Athens befreien. Athens Widerstandskraft erwies sich als über Erwarten stark, und im Verlaufe des langen Bruderkrieges verschmähte es das immer in Geldnot befindliche Sparta nicht, den Perserkönig um Subsidien anzugehen und ihm dafür die kleinasiatischen Griechen preiszugeben. Dagegen bäumte sich denn doch das panhellenische Gefühl in beiden Lagern auf. In Athen führte Aristophanes 411 in seiner Lysistrate seinen Mitbürgern den Widersinn vor Augen, daß die durch Blut, Religion und gemeinsame nationale Festfeiern verbundenen Hellenen sich bis zur Vernichtung bekämpften, während vor den Toren von Hellas der Erbfeind mit seinem Heere lauere. Auch in Sparta empfand es der Admiral Kallikratidas als Schmach, daß er bei einem persischen Prinzen antichambrieren sollte, um Geld zum Kampfe gegen andere Hellenen zu erbetteln. Am makedonischen Hofe aber dichtete Euripides seine aulische Iphigenie und gab dem Trojazug eine Gegenwartsbedeutung,

indem er ihn zu einem Kampfe der Hellenen für ihre Freiheit umdeutete, für die Iphigenie freiwillig ihr Leben opfert. Trotzdem wurde der Krieg weitergeführt, bis das von Persien am meisten gefürchtete Athen am Boden lag. Bald erhielt aber das hellenische Gemeingefühl einen neuen Auftrieb, als sich nach der Schlacht bei Kunaxa die zehntausend aus allen hellenischen Stämmen zusammengewürfelten Söldner siegreich ihren Weg durch das ganze Perserreich bahnten und damit ihrer Überlegenheit über die Barbaren erneut bewußt wurden. Diese Stimmung fiel auch praktisch so stark ins Gewicht, daß Sparta auf die Dauer die asiatischen Volksgenossen nicht der persischen Herrschaft überlassen konnte. Als Agesilaos den Kampf gegen den Großkönig eröffnete, wendete er sich ausdrücklich an das völkische Bewußtsein aller Hellenen, indem er seinen Zug von Aulis antrat, um zu zeigen, daß er als neuer Agamemnon die Hellenen zum Rachezuge gegen die Barbaren führen wolle.

Aber stärker erwies sich wieder der Partikularismus der Einzelstaaten, zumal auch die persischen 'Bogenschützen', die Goldmünzen, die dieses Prägebild trugen, ihre Wirkung nicht verfehlten. Unter Athens Führung bildete sich ein Bund, der Agesilaos in den Rücken fiel, Sparta vom Meere verdrängte und es erneut Persien in die Arme trieb. Der im Jahre 386 abgeschlossene Friede sicherte Sparta seine Vormachtstellung; aber schon seine Bezeichnung als 'der vom Großkönig herabgesandte Friede' brachte nur zu deutlich zum Ausdruck, wer jetzt in hellenischen Angelegenheiten das entscheidende Wort zu sprechen hatte. Gegenüber dem Phrasenschwall der Festredner, die in Athen in hergebrachter Weise von seiner Blutreinheit und seiner angeborenen Barbarenfeindschaft redeten, stellte Plato für die Gegenwart in bitterer Satire fest, niemand könne Athen das Verdienst abstreiten, daß es durch die Seeschlacht von Knidos den Perserkönig gerettet und ihm die Freiheit erhalten habe. Plato war es auch, der später in der Politeia seinen Landsleuten ans Herz legte, sie müßten die Kriege mit den Griechen und den Barbaren in verschiedenem Geiste führen: die hellenischen Kämpfe dürften sie nur als einen Zwist unter Brüdern ansehen, der nicht auf Vernichtung sondern auf Verständigung auszugehen habe. Bedeutungsvoller wurde es noch, daß aus Anlaß der olympischen Festfeier, bei der schon während des Krieges 392 der greise Gorgias seine Stimme in panhellenischem Sinne erhoben hatte, im Jahre 380 Isokrates in einer großangelegten Schrift ein festes politisches Programm entwickelte, das die Einigung der Hellenen und einen gemeinsamen Feldzug gegen den Erbfeind unter spartanisch-athenischer Führung forderte. Mit Begeisterung wurde dieser Gedanke von einem Manne wie Xenophon aufgegriffen, der Persiens Schwäche aus eigener Anschauung kennengelernt hatte; er fand aber auch bei allen anderen Widerhall, die aus dem Elend der Bruderkriege herauskommen wollten.

Verwirklicht wurde dieses Programm erst, als es die neue Großmacht des Nordens aufnahm. Gegen Philipp schloß sich allerdings dank Demosthenes' zäher Tatkraft ein großer Teil der Hellenen zum letzten Kampfe für die Freiheit der Polis zusammen. Aber als dieser mit der Niederlage von Chaironeia endete, konnte der Makedonenkönig Vertreter aller griechischen Staaten — nur Sparta

stand grollend beiseite — in Korinth versammeln, die einen Bund der Hellenen und einen allgemeinen Landfrieden beschlossen und Philipp zum militärischen Führer, zum Hegemon im Kriege gegen den barbarischen Erbfeind erhoben. Damit war die von den Besten des Volkes so lange ersehnte Einigung der Hellenen zustandegekommen, jedoch nur um den Preis, daß die einzelnen Poleis zwar ihre innere Selbständigkeit behielten, tatsächlich aber von einer außenstehenden, nicht als echt hellenisch angesehenen Macht abhängig wurden, die den Landfrieden verbürgte und die militärische Führung übernahm.

An Agesilaos rühmt Xenophon in seinem Enkomion, daß er mit der Liebe zu seinem Sparta die zu ganz Hellas vereint habe, und gibt ihm das Beiwort 'Philhellene', das man früher für hellenenfreundliche Ausländer geprägt hatte. Dieses Wort wurde jetzt auch sonst zur ehrenden Bezeichnung der Griechen, die über ihrer Polis noch ein größeres Vaterland, die Nation, kannten und liebten. Aber gerade darin sprach sich doch das Gefühl aus, daß zwischen diesen beiden normalerweise eine Spannung bestand, aus der sich schwere Konflikte ergeben konnten. Durch den korinthischen Bund wurde diese Gefahr beseitigt. Aber es lag eine tiefe Tragik darin, daß die Einigung der Nation nur mit dem Verzicht auf die Selbständigkeit der Polis erkauft werden konnte, die nun einmal das Lebenselement der Hellenen bildete. Denn mit dem Verluste des politischen Eigenlebens verlor der griechische Geist auch die Schwungkraft, die ihn zum Höhenfluge befähigt hatte.

Die politischen Verhältnisse hatten dazu geführt, daß man lange in den Persern die Barbaren schlechthin sah und beide Begriffe fast zusammenfielen. Aber schon Aischylos und Herodot wußten natürlich genau, welche Mannigfaltigkeit verschiedener Völker sich unter der von Xerxes herangeführten Masse barg. Wie überall, so fragte auch hier der hellenische Geist nach der Ursache dieser Erscheinung. Der Rassenbegriff war noch unbekannt. So ging die Forschung andere Wege. Hippokrates hatte als Arzt in seiner Praxis den Einfluß der Umwelt auf die leibliche und seelische Konstitution des einzelnen Menschen wie einer Stadtbevölkerung beobachtet und dehnte diese Erkenntnis auch auf das Volkstum aus. Er entdeckte den Zusammenhang, in dem dieses mit Landschaft und Klima steht, und wurde damit zum Begründer der völkerkundlichen Umwelttheorie. Daraufhin zog er eine scharfe Grenzlinie zwischen den Asiaten, die in fruchtbarer Landschaft mit mildem, gleichmäßigem Klima leben, aber dadurch verwöhnt und verweichlicht werden, und den Europäern, die durch rauhes Klima und starke Temperaturunterschiede abgehärtet und durch die Kärglichkeit des Bodens zur Anspannung aller leiblichen und geistigen Kräfte gezwungen sind. Für eine solche Betrachtung mußte der Gegensatz von Hellenen und Barbaren zurücktreten; aber auch bei dem Naturwissenschaftler wird die Einwirkung des nationalen Erlebens fühlbar, wenn er den entscheidenden Unterschied des Wesens darin findet, daß die Europäer selbstbewußte kriegerische Männer sind, die ihre Vollkraft für ihre Freiheit einsetzen, während den knechtisch gesinnten Asiaten Willenskraft und Tatendrang fehlen. Allerdings erkennt Hippokrates ausdrücklich an, daß es in Asien bei Barbaren wie Hellenen Ausnahmen gibt. Aber die

Zeichnung der Europäer ist sichtlich nach dem Bilde der Hellenen entworfen und die ganze Darstellung von dem stolzen Bewußtsein getragen, daß diese in ihrem Wesen die Anlage zum freien Leben und zum Mannestum tragen, die durch Klima und Landschaft zur vollen Entfaltung gebracht werden. Aus dieser Anschauung heraus hat in der gleichen Zeit Euripides in der Medea ein Preislied auf Attika eingelegt, die gottgesegnete Landschaft, in der die reine klare Luft die geistige Entwicklung fördert, sodaß die Bewohner mit scharfem Verstande tatkräftiges Streben verbinden und dadurch zu Höchstleistungen mannigfacher Art befähigt werden.

Das fünfte Jahrhundert war die Zeit, die alle geltenden Werte auf ihre Berechtigung prüfte. Da kann es uns nicht wundernehmen, wenn der Sophist Antiphon erklärte, sowenig wie die Scheidung von Vornehm und Gering habe auch die von Barbaren und Hellenen eine Begründung in der Natur, da diese alle Menschen unter den gleichen Lebensbedingungen erschaffen habe. Das war aber nur ein theoretisches Paradoxon. Für das Allgemeinbewußtsein blieben Hellenen und Barbaren der große Gegensatz, und unzählige Male werden sie zusammen genannt, um in polarer Ausdrucksweise die gesamte Menschheit zu bezeichnen. Auch Plato tut das nicht selten, hält es aber einmal aus methodischen Gründen für nötig, klarzustellen, daß der Name Barbaren nur den Nichtgriechen bedeutet und nicht etwa positiv ein einheitlicher Artbegriff ist, da es unendlich viele ganz verschiedenen Barbarenvölker gebe.

Gerade die sophistische Bewegung hat dazu beigetragen, den Gegensatz zwischen Hellenen und Barbaren schärfer zu fassen und ihm eine neue Färbung zu geben. Die Griechen waren keine Chauvinisten und erkannten bereitwillig an, daß sie ein junges Kulturvolk wären und den orientalischen Nachbarvölkern viel zu danken hätten. Aber die Menschen der Aufklärungszeit lebten nur in der Gegenwart, waren von Stolz auf die erreichte Bildungshöhe erfüllt, betrachteten diese mit Grund als Vorzug der Hellenen und sahen mit dem Gefühl der Überlegenheit auf die anderen Völker herab. Schon früher gab es so manche Sagen und Erzählungen von 'wilden' Barbaren; aber erst jetzt wurden diese aus den 'Fremdsprachigen' allgemein zu den Ungebildeten, Ungesitteten, von denen sich die Hellenen in ihrer Geistesart nur um so strahlender abhoben. Erst damals nahm also das Wort 'Barbar' den üblen Klang an, den die moderne Zeit mit ihm verbindet.

Nun kamen aber allmählich nach Griechenland und besonders nach Athen immer mehr Fremdstämmige, die selbst vom Bildungshunger getrieben waren. Schon aus Gründen der Werbung durfte man sie nicht vor den Kopf stoßen, und da die Abstammung nur für die politische Gemeinschaft Bedeutung hatte und man auch da nur nach dem Bürgerrecht der Eltern, nicht nach dem Volkstum fragte, war das Zugeständnis nicht schwer, daß die geistig hochstehenden Fremden als Hellenen zu gelten hätten. „Athens Hochschulbildung", sagt schon 380 Isokrates, „hat es zuwege gebracht, daß der Name Hellenen nicht mehr von der Abkunft, sondern von der Geistesart verstanden wird, und daß Hellene eher genannt wird, wer an der hellenischen Bildung als wer an der gemeinsamen

physischen Abstammung teilhat." Selbstverständlich dachte man dabei aber nur an einen kleinen Kreis von Auserlesenen. Der allgemeine Gegensatz von Hellenen und Barbaren blieb unberührt.

Mit voller Stärke bricht das hellenische Selbstbewußtsein noch einmal bei Aristoteles durch, der aus dem kleinen, an der Peripherie von Hellas gelegenen Städtchen Stageiros stammte und lange am makedonischen Hofe wirkte. Im ersten Buche seiner Politik wirft er die Frage auf, ob es Menschen gibt, die von Natur zum Sklaventum bestimmt sind. Er bejaht sie unbedingt, weil manche Menschen geistig so tief stehen, daß sie eine Leitung durch Überlegene nötig haben, und ebensowenig hat er einen Zweifel, daß dies die Barbaren sind. Er beruft sich auf einen euripideischen Vers, nach dem die Hellenen zur Herrschaft, die Barbaren zum Dienen veranlagt sind, und begründet dies in Fortbildung hippokratischer Gedanken damit, daß schon die geographische Lage und das Klima von Hellas, das die rechte Mitte zwischen den Extremen darstellt, die gleichmäßige Entfaltung von Verstand und Willenskraft begünstigt und die Hellenen zur Freiheit, ja zur Herrschaft über alle Menschen befähigen müßte, „falls sie in einem Staate vereinigt würden".

Aristoteles' Schüler war Alexander. Aber in seiner Politik schlug dieser Wege ein, die eine Abkehr von den Anschauungen nicht nur seines Lehrers bedeuteten. Der Zug gegen Persien wurde freilich von der Propaganda als panhellenisches Unternehmen hingestellt und von vielen echten Griechen in diesem Sinne begrüßt. Aber schon der Weltreichgründung stand Aristoteles sehr kühl gegenüber. In seinen politischen Vorlesungen nahm er keine Notiz von ihr; nur Beamte für die hellenische Polis, die er allein als Staat gelten ließ, wollte er ausbilden. In offenen Zwiespalt mit den Hellenen geriet Alexander, als er auch von ihnen die Beobachtung des orientalischen Hofzeremoniells verlangte, aber auch vor Eingriffen in die Autonomie der einzelnen Staaten nicht zurückscheute. Als er dann gar, um eine genügend breite Grundlage für seine Weltherrschaft zu schaffen, die Perser, die er trotz ihrer Niederlage als das angestammte Herrenvolk von Asien ansah, den Griechen und Makedonen gleichstellte und durch eine großzügige Mischehenpolitik die völkische Verschmelzung herbeizuführen suchte, widersprach das so sehr dem hellenischen Empfinden seines alten Lehrers, daß dieser in einem öffentlichen Sendschreiben gegen diese Politik Einspruch erhob. Ähnlich wie dies schon Isokrates Philipp gegenüber getan hatte, mahnte er Alexander dringend, den Unterschied zwischen Hellenen und Barbaren aufrechtzuerhalten. Die einen solle er als Knechte behandeln, die anderen als freie Männer; den Barbaren solle er als Herr gegenübertreten, den Hellenen aber nur als der Führer, zu dem sich sein Vater 337 hatte ausrufen lassen.

Die Weltgeschichte ging über diesen Protest hinweg. Der Hellenismus machte der politischen Selbständigkeit der Hellenen ein Ende, wenn auch die Polis ein Schattendasein weiter fristen mochte. Der griechische Führungsanspruch erhielt insofern eine gewisse Rechtfertigung, als in den Diadochenreichen die Herrscher fast ausnahmslos Makedonen waren, die sich jetzt ganz zum Hellenentum rechneten, wie auch dadurch, daß die Oberschicht, auf die diese sich stützten, aus

Makedonen und Griechen bestand. Innerhalb des hellenischen Volkstums hörten jetzt die Stammesgegensätze auf, die sich noch im peloponnesischen Kriege politisch ausgewirkt hatten, und wurden höchstens zu Neckereien benützt, und ebenso verschwanden allmählich die Dialekte. An ihre Stelle trat zum ersten Male eine auf Grund des Attischen entwickelte gemeinsame Umgangssprache, die bald von jedem Griechen, auch dem Ungebildeten verstanden und angewendet wurde. Hellenische Sprache und hellenische Bildung verbreiteten sich bis zu den Enden der Welt; die hellenische Kultur eroberte den Erdkreis. Aber der Preis, den die Nation dafür zu zahlen hatte, war die Reinheit des Blutes und die Erhaltung der Volkskraft. Völkermischung war das Kennzeichen der neuen Zeit.

Fremdes Blut war schon früh in den hellenischen Volkskörper eingedrungen, nicht zum Schaden des geistigen Hochstandes. Herodots Vater und sein Oheim, der Epiker Panyassis, trugen karische Namen, Thukydides hatte einen Thrakerkönig unter seinen Vorfahren. Das Anwachsen der Zahl der fremdstämmigen Sklaven mußte dann in den Großstädten zu einer gewissen Blutmischung führen. Im vierten Jahrhundert gelang es in Athen wohl auch einem aus dem Osten gekommenen Sklaven wie Phormion, sich im Bankgewerbe emporzuarbeiten und die Freiheit, ja das Bürgerrecht zu erlangen, und sein Sohn Apollodor hatte sogar den Ehrgeiz, in der Gesellschaft wie in der Politik eine Rolle zu spielen. Da fiel er durch sein unhellenisches Äußere, seinen hastigen Gang und sein lautes Sprechen den Athenern auf die Nerven, aber in diesem Falle war es eben ein Einzelner, der sich unangenehm bemerkbar machte, und im ganzen war das Rassengefühl bei den Griechen wenig ausgebildet. Es ist eine Ausnahme, wenn man an dem Stoiker Zenon den fremdländischen Eindruck seiner äußeren Erscheinung und seine dunkle Hautfarbe vermerkte und die phoenikische Abkunft hervorhob. Aber das hat die Athener nicht gehindert, ihn als den berufenen Erzieher hellenischer Jugend anzuerkennen und ihm als Lohn für seine Verdienste ein Staatsbegräbnis zu gewähren. Chrysipp wurde das athenische Bürgerrecht verliehen, obwohl das Griechische nicht seine Muttersprache war und seine Gegner ihm sprachliche Schnitzer nachwiesen, und bei dem Akademiker Kleitomachos überliefert zwar die Biographie, er habe ursprünglich Hasdrubal geheißen, aber niemand hat daran gedacht, ihm daraufhin seine Geltung als hellenischer Philosoph streitig zu machen. Sogar als ein ethnographischer Forscher wie Poseidonios Völkerfamilien zusammenzufassen unternahm, blieb ihm der Begriff der Rasse fremd.

Es gab einzelne Gegenden wie den selbstbewußten Freistaat Rhodos, in denen sich hellenisches Blut und hellenischer Geist noch verhältnismäßig lange rein erhielten. Im ganzen wurde aber auch das Hellenentum in das allgemeine Völkergemisch hineingezogen.

Wenn Isokrates den einzelnen Barbaren, die sich hellenische Bildung angeeignet hatten, den Namen Hellene nicht vorenthalten wollte, so wurden in der hellenistischen Zeit griechische Sprache und griechische Bildung grundsätzlich zum Merkmal des 'Hellenen' erhoben, ohne daß man viel nach der physischen Abstammung fragte. In Alexandreia wendete sich Eratosthenes ausdrücklich

gegen die aristotelische Aufteilung der Menschen in Hellenen und Barbaren, da man die Menschen nicht nach ihrer Herkunft, sondern nur nach ihrem inneren Werte zu scheiden habe, und ein so überzeugter und auf sein Volkstum so stolzer Hellene wie Plutarch hat sich auf denselben Standpunkt gestellt.

Eratosthenes war in Athen der Stoa nahegetreten, und diese war es, durch die das hellenistische Lebensgefühl seinen klarsten Ausdruck erhielt. Denn sie verfocht grundsätzlich die Gleichheit aller Menschen, schob die völkischen Unterschiede — die Begründer waren selbst hellenisierte Semiten — als unwesentlich beiseite und setzte an die Stelle der auf enge Blutsverwandtschaft gegründeten kleinen Polis die eine Kosmopolis, die alle Menschen umspannte. Innerhalb der Stoa selbst hat dann aber der weitgereiste und lange in Rom wirkende Hellene Panaitios mit Nachdruck die Verschiedenheit der völkischen Eigenart betont und ihre Berücksichtigung gefordert, und sein Schüler Poseidonios hat seine Anschauung durch weitgreifende und tiefdringende ethnographische Untersuchungen wissenschaftlich begründet. Damit wurde der Blick auch für die bunte Mannigfaltigkeit der Völker geschärft, die man unter dem Sammelnamen Barbaren zu vereinen pflegte. Aber für das Allgemeinbewußtsein blieb doch der alte Gegensatz von Hellenen und Barbaren bestehen. Nur daß jetzt jeder, der sich als Gebildeter fühlte, Anspruch darauf erhob, Hellene zu heißen.

Die geschichtliche Entwicklung erzwang dann noch einmal eine Umstellung. Das Herrenvolk der Römer, in dem noch Plautus unbefangen seine Sprache als barbarisch bezeichnet hatte, während Cato scharfen Einspruch gegen die griechische Überheblichkeit erhob, konnte man auch vom hellenischen Standpunkt auf die Dauer nicht mit Negern und Skythen auf eine Stufe stellen. Zudem hatten die Griechen selbst das Gefühl, daß ihnen die Römer, die sich so willig wie kein anderes Volk dem hellenischen Einfluß erschlossen, nach Blut, Sprache und Wesensart eng verwandt seien. Es war also keine Liebedienerei, sondern Ausdruck echten Empfindens, wenn sie etwa seit der Zeit des jüngeren Scipio die Römer auch geistig als gleichwertig anerkannten und zusammen mit dem eigenen Volkstum der Masse der Barbaren gegenüberstellten. Damit konnten sich die Römer zufrieden geben; der nationalbewußte Hellene aber mochte es mit Genugtuung hören, wenn der Römer Horaz bekannte: „Graecia capta ferum victorem cepit.“ Er durfte das Gefühl der kulturellen Überlegenheit behalten. Daß andrerseits die politische Herrschaft Roms über die Griechen wie über die übrige Welt eine geschichtliche Notwendigkeit sei, war die Erkenntnis, die schon Polybios aus innerster Überzeugung seinen Landsleuten vermittelt hatte. Beide Völker ergänzten sich also. Aus dieser Stimmung heraus hat in Trajans Zeit Plutarch seine große Sammlung von Parallelbiographien der Griechen und Römer geschrieben, um das gegenseitige Verständnis — das lag auch im Sinne des Kaisers — zu fördern. Er wollte ihnen selbst, aber auch aller Welt vor Augen führen, daß beide Völker einander ebenbürtig und gemeinsam zur Führung der Menschheit berufen seien. Sein Werk hat besonders dazu beigetragen, daß die Neuzeit die griechisch-römische Kultur als Einheit, als ‘die Antike’ empfand.

VII

Die Einzelpersönlichkeit

Innerhalb der Gemeinschaft hat sich der einzelne Hellene allmählich das Recht auf sein Eigenleben erkämpft. Wie weit war damit die Ausbildung einer in sich geschlossenen, ihrer Eigenart bewußten Persönlichkeit verbunden?

Homers Helden, Agamemnon Achilles Alias Odysseus, sind individuell gesehene und unter sich sehr verschiedene Gestalten; aber sie sind alle vom gleichen Gefühl getragen, auf dasselbe Ziel ausgerichtet, von dem gleichen Heldenideal erfüllt, und keiner von ihnen tritt in seinem Handeln und Fühlen grundsätzlich aus dem Kreise der Standesgenossen heraus. Noch weniger konnten daran die Dichter selbst denken. Sie sangen ja nur, was ihnen die Muse eingegeben hatte. Allmählich regte sich allerdings bei ihnen der Wunsch, nicht nur den Ruhm anderer zu künden, sondern auch dem eigenen Namen ein Gedächtnis zu sichern. Im Hymnus auf den delischen Apollo verabschiedet sich der Sänger von den Mädchen des Chores mit der Bitte, ihn nicht zu vergessen. „Und fragt euch jemand, wer euch der liebste Sänger ist, so antwortet alle aus einem Munde:

> ‚Blind ist der Mann; er wohnet im schroffenzerrissenen Chios;
> all seine Lieder verdienen, auch künftig die besten zu heißen.'"

Wie stark ist für diesen Mann die Versuchung, seinen Namen auszusprechen! Aber das verbieten ihm beim heiligen Feste nicht bloß Herkommen und Stil, sondern auch sein religiöses Empfinden. Vergleichbares finden wir im deutschen Mittelalter. Der Dichter des Liedes vom Markgrafenkrieg 'tut seinen Namen sparen' und nennt sich nur 'eins von den Nürnberger Kindern'.

Der erste, der es gewagt hat, seinen Namen in seine Dichtung zu verweben, ist für unsere Kenntnis Hesiod. Auch er beginnt seine Theogonie mit einer Huldigung an die Musen; aber diese mündet in die Erzählung eines ganz persönlichen Erlebens aus:

> „Sie sinds, die Hesiod die Gabe des Sanges verliehen,
> als er die Schafe geweidet am heiligen Helikonberge."

Eine ganz persönliche Aufgabe wiesen sie ihm damals zu:

> „Trügliches wissen wir viel zu sagen, das Wahrem nur ähnlich;
> doch wenn wir wollen, dann wissen wir auch die Wahrheit zu künden."

Zum Künder der Wahrheit haben die Musen ihn, Hosidos, berufen, ihn ganz allein. Das stellt ihn in Gegensatz zu allen übrigen Sängern, und das gibt ihm das Recht und den Mut, mit seiner Person hervorzutreten und das, was er über Gott und Welt zu sagen hat, als sein geistiges Eigentum vorzutragen.

Diese besondere Begnadung hat sein Selbstgefühl so geweckt, daß er es später wagte, seine ganz persönlichen Angelegenheiten vor die Öffentlichkeit zu bringen und nicht nur seinem Bruder Perses 'die Wahrheit zu sagen', sondern auch auf Grund seiner Lebenserfahrungen als Erzieher und Lehrer der Gesamtheit aufzutreten. Wir kennen Hesiod nur aus seinen Werken; aber da steht er noch heute in seiner ganzen Eigenart vor unseren Augen: der knorrige Bauer, dem die Gunst der Musen den Blick über die Enge seines Dorfes bis zu den Enden der Welt weitet und der trotzdem seiner Scholle verhaftet bleibt; der den von der Stirne rinnenden Schweiß gern in Kauf nimmt, wenn er in Feld und Weinberg den Erfolg der Arbeit sieht; der trotzig und zähe auch gegen die hochmögenden Herren sein Recht verficht und seinem durch Müßiggang herabgekommenen Bruder ohne Sentimentalität die Tür weist:

„Ich gebe dir nichts ab,
messe dir nichts von mir zu. Arbeite, törichter Perses,
damit du nicht mit Weib und Kind notleiden und bei den Nachbarn betteln mußt!"

In Hesiods Dichtung künden sich mit dumpfem Grollen schon die wirtschaftlichen und politischen Umwälzungen an, die Jahrhunderte hindurch Griechenland erschüttern sollten. Das war wahrhaftig kein Zeitalter gefühlsseliger Lyrik, zu dem es die moderne Literaturgeschichte stempeln möchte, sondern kraftvoller Tat und Willensanspannung; aber es war eine Zeit, die viele Einzelmenschen aus der gewohnten Bahn warf, auf sich selbst stellte, zur Besinnung auf das eigene Ich und seine Kräfte zwang, ihnen aber auch die Zunge löste, um das, was sie im Innersten bewegte, in ganz persönlicher Prägung auszusprechen.

Der Ionier Archilochos von Paros, der die Sonnenfinsternis vom 6. April 648 erwähnt hat, also ein jüngerer Zeitgenosse Hesiods war, stammte aus vornehmem Adelsgeschlecht. Sein Großvater war der Anführer einer Kolonistenschar, die von Paros nach der Insel Thasos entsandt wurde. Aber er selbst war ein Bastard, Sohn einer Sklavin, und da sein Vater für ihn nicht sorgen konnte oder wollte, wuchs er in Armut auf und war gezwungen, sich als Landsknecht sein Brot zu verdienen. So gehörte er zwei verschiedenen Lebensbereichen an, und das trug einen Zwiespalt auch in sein inneres Wesen. Ritterliche Ideale lagen ihm im Blute, und es machte tiefen Eindruck auf ihn, als er in Euboia erlebte, daß bei einem entscheidungsschweren Kriege die Herren von Chalkis und Eretria sich mit feierlichem Eide verpflichteten, im Kampfe nur die Nahwaffen, Schwert und Stoßlanze, zu verwenden, die allein dem Manne anständen; aber er selbst wußte, daß er nicht zu ihnen gehörte, und fühlte wohl, daß sie auf ihn, den Söldner, wie auf einen elenden Karer herabsahen und ihn nur solange schätzten, als sie ihn brauchten und er kriegstauglich war. Aber er war nicht der Mann, sich zu ducken und niederdrücken zu lassen. In seiner Erbmasse lag auch Herrenmenschentum, das sich aus eigener Kraft die Stellung zu erringen ent-

schlossen war, die ihm durch die äußere Lebenslage versagt schien, und er war eine Kampfnatur, die sich stark genug fühlte, um sich als Einzelner gegen eine Welt von gesellschaftlichen Vorurteilen aufzubäumen. Er besaß nicht Hesiods Bodenständigkeit; aber gerade die Wurzellosigkeit, die Zugehörigkeit zu zwei Welten wies ihn auf sich selbst und machte ihn zu der Persönlichkeit, die sich ihr eigenes Leben schuf.

Soldat war er mit Leib und Seele. „Der Speer gibt mir Brot, der Speer gibt mir ismarischen Wein, der Speer ist die Ruhstatt, auf die ich beim Trinken mich lehne." Und zu tun gab es in der damaligen Zeit für einen solchen Mann genug. Zuerst hat er sein Glück in Thasos versucht; aber die unwirtliche Insel, die in ihm nur Heimweh nach seinem schöneren Paros weckte und auch keinen Vergleich mit der lieblichen Landschaft von Siris an der gegenüberliegenden Küste aushielt, und die ständig von schweren Kämpfen mit der thrakischen Urbevölkerung erfüllt war, wurde ihm bald zu einer Stätte, 'wo das Elend von ganz Hellas zusammenströmte'. So kehrte er jedenfalls zeitweilig nach Paros zurück, das auch in Kriege mit der Nachbarinsel Naxos verwickelt war, und hat dabei schließlich den Soldatentod gefunden.

Aber er selbst fühlte, daß er nicht nur Landsknecht war, sondern noch etwas anderes in der Brust trug, was ihn über die gewöhnlichen Menschen hinaushob.

„Diener bin ich des Ares, des schrecklichen; doch ich verstehe
auch den lieblichen Sang, den nur die Musen verleihn" —

mit diesen Worten stellte er sich in seinen Gedichten vor. Auch Hesiod vereinte in sich Bauerntum und Sangesgabe; aber nirgends tritt bei ihm hervor, daß er daraufhin eine Doppelseitigkeit seines Daseins empfindet. Archilochos hat bereits ein Bewußtsein von der Eigenart seines Ich; er weiß, daß er dank seiner persönlichen Anlage zwei verschiedene Eigenschaften vereint, die an sich nicht zusammengehören, daß er die Gabe hat, nicht nur praktisch zu handeln, sondern auch das, was ihn dabei bewegt, auszusprechen. Die Gabe des Gesanges ist das Geschenk der Musen; aber von einer Inspiration durch diese spricht er nicht, und was er vorträgt, das geben nicht sie ihm ein, sondern das eigene Leben und Erleben. Nicht von grauer Vorzeit will er wie der homerische Sänger erzählen, sondern von der Gegenwart, von dem Guten und Schlimmen, das sie ihm persönlich beschert. Und das ist das Große der Musengabe, daß sie ihm die Möglichkeit gibt, das zu sagen, was er leidet, und dadurch sein Herz von schwerer Last zu erleichtern. Nicht Erzieher der anderen wie Hesiod will er sein, sondern sich selbst zum Bewußtsein bringen, wie er sein eigenes Leben aufzubauen habe.

Gegenüber dem Epos erhält damit die Dichtung bei ihm einen neuen Stoff und eine neue Aufgabe. Das verlangt aber für das hellenische Stilgefühl auch eine neue Form. Der Hexameter war innerlich mit der epischen Erzählung des Heldenepos verbunden, war das 'heroische' Maß von feierlichem Klange, verschieden nicht nur von der 'zu Fuß gehenden' Rede des Alltags, sondern auch von den anderen poetischen Formen. In Ionien hatte man freilich schon das ursprünglich in der Totenklage verwendete Distichon, das einen vollen Hexameter

mit zwei halben verband, für Ansprachen und Mahnungen und andere kurze Gedichte verwendet, und Archilochos hat es auch so gebraucht; aber diese 'Elegie' war mehr für die Entwicklung allgemeiner Gedanken geeignet, und so griff er lieber auf die volkstümlichen Jamben und Trochäen zurück, die namentlich beim Fasching zu persönlichen Neckereien, zu Spott und Rügen benützt wurden. Was sie bisher als geringwertig erscheinen ließ, war neben ihrem lockeren Bau die Annäherung an die Sprache des täglichen Lebens. Aber gerade diese war es, die sie Archilochos empfahl. Und indem er ihnen einen straffen Rhythmus und strenge Gesetze gab, schuf er die Kunstform, die später sogar der hohen Tragödie als Sprechvers dienen konnte, zugleich aber ihm selbst die Möglichkeit bot, so wie es ihn drängte, von den alltäglichen Dingen und von seiner eigenen Einstellung zu diesen zu reden.

Nicht nur ein neues Metron verlangte das Stilgefühl, sondern auch eine neue Sprache. Archilochos setzt überall die homerische Ausdrucksweise voraus; aber er weiß auch, daß die archaischen, schon etwas abgegriffenen Wendungen des Epos nicht für seine Gegenwartsdichtung passen, greift deshalb unbekümmert ins lebendige Sprachgut hinein, scheut Derbheiten, ja Obszönitäten nicht, die gegenüber der Dezenz des Epos doppelt auffallen mußten, ersetzt die mythischen Beispiele durch die schon bei Hesiod auftauchende volkstümliche Tierfabel oder durch die Einführung von Leuten aus dem Volke, und mit bewußtem Verzicht auf erhabenen Klang wirkt er durch die Schlichtheit volkstümlicher Rede. Wie die Geschichtenerzähler auf dem Markte beginnt er:

„Erasmons Sohn Charilaos, ein komisch Ding erzählen
will ich dir, vielliebster Genosse; das wird dir Spaß bereiten."

Nie schlägt er pathetische oder lyrisch-weiche Töne an, aber trotzdem erhebt sich seine Sprache durch strenge Form stets über den Alltag und trägt immer den Stempel seiner Persönlichkeit. Aber diese neue Form ist nur das Gefäß für den neuen Inhalt, das Gegenwartserleben und das persönliche Gefühl, das sich in ihm offenbart. Den Stoff bot ihm seine eigene Erfahrung.

Die Unsicherheit und das wechselvolle Schicksal des Landsknechts hat Archilochos reichlich erfahren, so sehr, daß ihm dieses Auf und Ab geradezu zum Gesetz des Geschehens, zum 'Rhythmus' des Lebens wird. Das ist eine Tatsache, mit der sich der Mensch abfinden muß, die aber durchaus nicht etwa zu müder Resignation zu führen braucht. Archilochos denkt nicht daran, sich dem äußeren Geschick willenlos auszuliefern. Als bei einem Schiffbruch eine große Zahl von Freunden umgekommen war, richtete er an seinen Schwager Perikles eine Elegie, aus der tiefstes Herzeleid spricht. Aber dabei blieb er nicht stehen:

„Doch es verliehen die Götter, mein Lieber, ein Linderungsmittel
für den unheilbaren Schmerz: ihn zu ertragen die Kraft."

Das ist die Tlemosyne des Mannes, der wie der πολύτλας Odysseus 'vieles auf sich nimmt' und die Widerstandskraft aufbringt, sich als Persönlichkeit auch in den Widerwärtigkeiten des Lebens zu behaupten und sein Geschick zu meistern (oben S. 84).

„Stoßet den weibischen Gram rasch von dem Herzen euch ab!"

ist deshalb die Mahnung, mit der er seine Elegie schließt, und auch als ihn später die Nachricht erreichte, daß Perikles selbst umgekommen sei, ließ er sich nicht vom Schmerze überwältigen:

„Werde ja doch durch Weinen nichts heilen, noch mach' ich es schlimmer,
geb' ich bei festlichem Schmaus heitrem Genusse mich hin."

Archilochos hat aber auch schon das Bedürfnis, sich grundsätzlich über die Stellung klar zu werden, die er persönlich zum Leben als Ganzem einzunehmen hat.

„Herz, mein Herz, von ausweglosen Leiden stürmisch aufgewühlt,
auf, erwehre dich der Feinde, biete ihnen voller Trotz
deine Brust! Des Gegners Angriff nimm entschlossen an! Gefaßt
halte stand, und weder siegend juble laut in alle Welt
noch besiegt zusammenknickend brich daheim in Jammer aus,
sondern freue dich über Frohes, härme dich in Mißgeschick
nicht zu sehr! Erkenne, welcher Rhythmus unser Leben trägt!"

Schon Odysseus mahnte, als ihn das zuchtlose Treiben der Mägde im eigenen Hause zu rascher Rache verleiten wollte, sein 'bellendes' Herz zur Ruhe und zum Ertragen. Aber da bezwang er eine augenblickliche Aufwallung. Archilochos werden schmerzliche Erfahrungen mit treulosen Freunden zum Anlaß, sein ganzes Leben zu überschauen und nach allgemeinem Grundsatz zu regeln. Der Thymos, den er anredet, ist für ihn bereits die von mannigfachen Gefühlen erregte Gesamtseele, die mit dem Wechsel ihrer Empfindungen den Rhythmus des äußeren Geschehens widerspiegelt. Aber bei den 'ausweglosen Leiden', die sie ihm zeigen will, bleibt der neue Mensch nicht stehen; er sucht und findet den Ausweg, indem er sich über den Augenblick erhebt und sich in seinem Innern den festen Halt schafft, der ihn auch im Sturm des Geschehens und der Gefühle aufrecht erhält. Diesen Halt bringt die überlegene Einsicht, die den Gefühlen Maß und Ziel setzt. „Nichts im Übermaß" war althellenische Weisheit. Archilochos macht daraus für sein persönliches Leben den Wahrspruch, der ihn befähigt, sein Ich in jeder Lage zu behaupten. Das kann der Mensch freilich nur, wenn er von der Tlemosyne, der Widerstandskraft, Gebrauch macht, die ihm die Götter verliehen haben.

Er selbst war ein Mann von urwüchsigem Lebenswillen und unverwüstlicher Lebenskraft, vor allem aber von leidenschaftlichstem Temperament. Wenn er seinen Thymos zum Maßhalten mahnte, so zeigt das, wie gut er sich selbst beobachtete und kannte; aber praktisch gewann das heiße Blut doch immer wieder die Oberhand. Tief ist seine Liebe zu den Freunden, unbändig aber auch der Haß, mit dem er einem Eidbrüchigen flucht, 'der einst mein Freund war'. Die stärkste Erschütterung in seinem Leben bedeutete es für ihn, als er von echter Liebe zu einem vornehmen Mädchen ergriffen wurde — „ach könnte ich doch so Neobules Hand berühren!" — und nachträglich der Vater Lykambes dem Abenteurer die

Hand der bereits feierlich angelobten Tochter verweigerte. Da schlug die leidenschaftliche Liebe in ebenso wilde Rachsucht um, und Archilochos benützte seine Jamben, um Vater und Tochter dem Gespött der ganzen Stadt preiszugeben. „Eins versteh' ich, das ist groß: dem, der Schlimmes mir getan hat, zahl' mit schlimmem Leid ich heim."

Auch sonst lieferten ihm seine Jamben die Waffe, mit der er jeden Gegner, der ihm in den Weg trat, tödlich zu treffen wußte. Aber nicht nur einzelne griff er an. Das Neue war gerade, daß er bewußt überhaupt mit den überlieferten Anschauungen brach und unbekümmert um alle Anfeindung — „Wer sich um der Menschen Gerede kümmert, wird nicht viel Freude im Leben finden" — allen Vorurteilen und Wertmaßstäben der Herrenschicht den Kampf ansagte. Rücksichtslos greift der Landsknecht auch seine Vorgesetzten an.

„Mir behagt nicht ein Stratege hoch von Wuchs, gespreizt den Schritt,
stolz auf sein frisiertes Haar und auf sein glattrasiert Gesicht;
nein, er mag ein kleiner Kerl sein, säbelbeinig noch dazu,
steht er fest nur auf den Füßen, hat das Herz auf rechtem Fleck."

Keinen größeren Schimpf gab es nach der Standesethik für den adeligen Mann als den Verlust des Schildes in der Schlacht. Archilochos schafft sich seinen eigenen Ehrenkodex:

„Mit meinem Schild prunkt jetzt wohl ein Thraker; ich ließ ihn im Walde.
Gern tat ich wahrlich es nicht; war ein untadelig Stück.
Aber ich selber entrann dem Tode. So sei er verloren!
Schaff' einen andren mir bald, einen nicht schlechteren an."

Schwersten Anstoß hat Archilochos mit diesem Gedichte allen gegeben, die in dem alten ritterlichen Ehrbegriff lebten. Aber noch Horaz spielt auf es an, um das eigene Wegwerfen der Waffen auf der Flucht von Philippi zu rechtfertigen. Der römische Dichter empfand: Nicht um Feigheit und Ehre handelt es sich hier, auch nicht um die Rettung des physischen Lebens, noch viel weniger um eine leicht hingeworfene 'humorvolle' Wendung. Nein, wie Odysseus äußere Schmach auf sich nimmt, ohne seinem Heldentum etwas zu vergeben, so darf sich auch Archilochos eine Handlung, die äußerlich als Schande gilt, gestatten, weil er trotzdem bleibt, der er ist, die Persönlichkeit, die sich auch gegen herrschende Vorurteile durchsetzen wird. Was kann es da auf den schönsten Schild ankommen!

Schärfste Angriffe hat Archilochos wegen der rücksichtslosen Offenheit, mit der er seine neue Lebensauffassung vertrat, von den Aristokraten erfahren. Trotzdem konnte sich niemand seinem Einfluß entziehen. Er wurde der eigentliche Bahnbrecher auf dem Wege zur Selbständigkeit der Einzelpersönlichkeit.

Gegenüber der seelischen Haltung tritt in Archilochos' Gedichten das Handeln zurück. Der äußere Lebensgang war ihm im ganzen vorgezeichnet, und im einzelnen galt es eben, sich mit dem, was Tyche und Moira brachten, abzufinden. Aber es gab in seiner Zeit Menschen genug, die vor große, nur durch Einsatz individueller Kräfte zu lösende Aufgaben gestellt wurden. Starke, selbstbewußte

Persönlichkeiten müssen es gewesen sein, die damals in schwieriger Lage die Leitung der Gemeinschaft übernahmen, sei es daß sie sich aus eigener Kraft oder an der Spitze einer Adelspartei emporschwangen, sei es daß sie wie Pittakos im lesbischen Mytilene um 600 als Nichtadelige durch das Vertrauen des Volkes mit unumschränkter Gewalt ausgestattet wurden. Auch sie waren genötigt, unbekümmert um Herkommen und Anfeindung ihre eigenen Wege zu gehen, und die Verbindung von Tatkraft und Intelligenz, die sie dabei bewiesen, hat die Volkslegende dadurch anerkannt, daß sie einen Teil von ihnen in den Kreis der sieben 'Weisen' aufnahm. Aber ein wirkliches Bild von ihrem Wesen zu gewinnen gestattet uns die Überlieferung nicht. Das ist nur möglich, wenn ein Mensch noch unmittelbar zu uns spricht, wie das Archilochos tut.

Alkaios von Mytilene hatte zusammen mit Pittakos den Tyrannen Myrsilos gestürzt — „Heute wolln wir uns betrinken, heut gibts ein gewaltig Zechen; erschlagen ist ja Myrsilos" jubelte er damals —, trennte sich dann aber von ihm, weil er selbst nur die Interessen des Adels kannte, und verfolgte nun den 'Sohn schlechter Eltern' mit grimmigem Haß. Auch ihm hatten die Musen Sangeskunst verliehen. Sie ward ihm zur Waffe im politischen Kampf; sie gab ihm zu sagen, was er als Verbannter litt; sie trieb ihn auch sonst alles auszusprechen, was ihn persönlich bewegte. Wenn er dabei von seinem Waffenhandwerk, von Liebe und vor allem vom Weine singt, zu dem er bei Hitze und Kälte, in Freud und Leid mit seinen Gefährten Zuflucht nimmt, findet immer persönliches Empfinden die lebendige Form; aber die Ideale, die ihn erfüllen, sind die seiner kampffrohen, genußheischenden, trinkfesten Rittergesellschaft. Alkaios ist Vertreter seines Standes, keine so scharf ausgeprägte individuelle Persönlichkeit wie Archilochos, die neue Wege weist und sich aus der Umgebung heraushebt.

Viel eigenartiger ist die 'veilchenlockige, reine, freundlich lächelnde' Sappho, der Alkaios in einem seiner Gedichte huldigt, für uns wohl unter allen hellenischen Menschen die Persönlichkeit, die am schwersten zu verstehen ist, weil die gesellschaftlichen Zustände und Anschauungen, in denen sie nach ihrem ganzen Wesen, Fühlen und Wirken allein denkbar ist, von den uns gewohnten so stark abweichen. Wir werden später genauer darzustellen haben, daß bei den Hellenen Mann und Frau getrennten Lebensbereichen angehörten und verschiedene Interessen hatten, daß ein unbefangener gesellschaftlicher Verkehr zwischen den beiden Geschlechtern ausgeschlossen war und auch zwischen den Gatten kaum je eine seelische Gemeinschaft bestand. Die natürliche Folge dieser scharfen Scheidung war, daß sich jedes Geschlecht in seinem eigenen Kreise enger zusammenschloß und seine Befriedigung suchte; und dazu gehörte auch, daß sich die erotischen Triebe, die nun einmal in der Menschennatur wurzeln, bei den Hellenen nicht so sehr auf Angehörige des anderen wie auf die des eigenen Geschlechtes richteten. Das gilt für die weiblichen Kreise wie für die männlichen, wenn auch der weiblichen Natur im allgemeinen die Auswüchse widerstrebten, die diese Regungen auf sexuellem Gebiete zeitigten. Von weiblichen Perversitäten dieser Art hören wir erst im späteren Hellenismus; selbst in der Kaiserzeit traut Lukian sie nur den

niedrigststehenden Hetären zu, und auch die haben bei ihm noch so viel Schamgefühl, daß sie nicht offen darüber sprechen: „Es sind zu häßliche Dinge."

Diese scharfe Abschließung der Geschlechter gegeneinander hat sich aber erst allmählich entwickelt. Homer kennt sie noch nicht, und auch in Lesbos hatte um 600 die Frau viel größere Bewegungsfreiheit als in der klassischen Zeit. Damals war es dort sogar bei den vornehmen Familien Sitte, den jungen Mädchen eine der männlichen entsprechende Ausbildung zu geben, in der sie ihre weiblichen Anlagen voll entwickeln konnten. Wie die Jungen im Gymnasion sollten auch sie Körper und Geist pflegen. Aber für sie war nicht die Manneskraft das Ziel, die für das öffentliche Leben nötig war, sondern Anmut und Schönheit, und an die Stelle des verstandesmäßigen Unterrichts trat die 'musische' Bildung, die nach hellenischer Auffassung außer Musik auch die Dichtung und die Rhythmik des Körpers in Reigen und Tanz umfaßte. Die Ausbildung erfolgte in kleinen Kreisen, deren Leitung angesehene Frauen der Gesellschaft übernahmen. Zu ihnen gehörte auch Sappho.

Sappho stammte aus hochadeligem Geschlechte und mußte deshalb sogar ebenso wie Alkaios eine Zeitlang in die Verbannung gehen. Ein Bruder von ihr bekleidete ein hohes Kultamt; ein anderer war unternehmend genug, um neben der väterlichen Landwirtschaft auch Handel zu treiben und mit einer Ladung Wein bis nach Naukratis in Ägypten zu fahren, wo ihm zum Kummer seiner Schwester der erzielte Gewinn schnell wieder zerrann, als er in die Netze einer schönen Hetäre gerier. Sie selbst war verheiratet. Über ihren Mann hören wir von ihr nichts; dafür spricht sie von ihrer schönen Tochter Kléis, die sie nicht für die Schätze Lydiens und das liebliche Lesbos hergeben würde. So hatte sie also eine Stellung, die ihrem Leben durchaus vollen Inhalt geben konnte. Aber sie fand in ihr nicht Genüge, und so sammelte auch sie einen Kreis von jungen Mädchen um sich, um ihnen gerade in den empfänglichsten Jahren, zwischen Kindesalter und Ehe, nicht nur eine höhere Bildung zu vermitteln, sondern ihnen auch eine seelische Gemeinschaft zu bieten, wie sie die Familie weder vor noch nach der Verheiratung zu geben vermochte, und sie mit einem weiblichen Ideal zu erfüllen, das ihrem ganzen Leben eine höhere Weihe geben sollte.

In dem vielverspotteten Vergleich mit einem Mädchenpensionat steckt, wenn wir auf die Zielsetzung sehen, ein Körnchen Wahrheit. Aber selbstverständlich müssen wir alles Banale und Spießbürgerliche und jeden Gedanken an Halbbildung und Geschäftsinteressen fernhalten. Der tiefste Unterschied liegt indes in der Bedeutung, den für den antiken Kreis der Eros hatte. Auch das moderne Mädchen mag wohl mehr als Verehrung für die 'Vorsteherin' empfinden, wenn es diese anschwärmt und anbetet; aber das ist doch himmelweit entfernt von dem Eros, der bei Sappho wie in Platos Akademie als Band die Gemeinschaft umschlingt und die eigentliche Triebfeder zum Vorwärtsstreben und zum idealen Fluge ist.

Sappho war klein und brünett und keine Schönheit; aber wie von Plato muß auch von ihrer Person ein eigentümlicher Zauber ausgegangen sein, der ihre Schülerinnen unwiderstehlich anzog. Von der Stimmung der jungen Mäd-

chen und dem ganzen Treiben, das in Sapphos Kreise herrschte, erhalten wir ein anschauliches Bild durch ein Gedicht, in dem sie den Abschied einer ihrer Gefährtinnen schildert. „Du darfst es mir glauben, am liebsten wäre ich tot, so ungern scheide ich von dir" klagt das Mädchen. Sappho selbst erinnert sie an all das Frohe und Schöne, das sie bei ihr genossen hat, an die Rosen und Veilchen, die sie sich ins Haar geflochten, an die Blumenketten, die sie sich um den Hals gelegt, an Balsam und Myrrhensaft, mit denen sie sich gesalbt hat, an all die vielen Götterfeste, bei denen die Mädchen mitsangen und mittanzten. Aber leise mischt sich der Gedanke ein, daß die Jugend leicht vergißt, wenn sie in eine neue Lebenssphäre eintritt, und viel tiefer fühlt Sappho selbst die Macht des Eros in sich. Das spricht sie offen aus. „Andre mögen Reitergeschwader und Schiffsparaden als schönsten Anblick preisen, für mich ist das Schönste das geliebte Mädchen." „Eros erschüttert mir wieder das Herz, ein Sturm, der vom Berg in die Eichen fährt." Mit welcher Inbrunst sie um die Seelen der ihr Anvertrauten warb, kommt am schönsten in einem Gedicht zum Ausdruck, in dem sie zu Aphrodite betet, sie möge ihr auch jetzt wieder helfen, die Liebe eines Mädchens zu gewinnen, wie die Göttin es ihr einst in einer Vision versprochen:

„Wie, sie flieht dich? bald soll sie selbst dich suchen.
Nimmt von dir nicht Gaben? sie wird sie geben.
Liebt dich nicht? bald wird sie dich lieben, ob sie will oder nicht will."

In unmittelbarem Verkehr mit der Göttin fühlt sich die Dichterin; aber Aphrodite ist doch nicht mehr wie bei Homer die von außen wirkende Macht. Sappho empfindet die Liebe als den Drang des eigenen Innern, und nur darum betet sie zur Göttin, daß diese ihrem Verlangen zur Erfüllung verhelfen möge. Wie Plato fühlt sie auch die physiologische Wirkung, die der Anblick der sinnlichen Schönheit auf sie ausübt, und schildert sie mit derselben Anschaulichkeit und Offenheit wie der Philosoph:

„Gleich den Göttern selig erscheint der Mann mir,
der an deiner Seite sitzt, der dein Antlitz
schauet und dein süßes Geplauder hört, dein
reizendes Lachen,
das mir oftmals all meine Sinne raubte.
Denn sobald ich kaum dich erblickt, versagt mir
meine Stimme, und es erstirbt mir jedes
Wort in der Kehle.
Heißes Feuer unter der Haut durchströmt mich
plötzlich stechend, vor meine Augen legt sich
dunkle Nacht, ich sehe nichts mehr, ein Brausen
füllt meine Ohren.
Auf der Stirne perlt mir der Schweiß, am ganzen
Leibe zittr' ich, fahler noch als ein Grashalm
wird die Wange; es fehlet nicht viel, so sink' ich
ohnmachtumfangen.
Aber alles muß man ertragen lernen —."

Fast erschreckend wirkt auf uns die Glut dieser Leidenschaft, und es ist kein Wunder, daß solche Stellen der Phantasie der Späteren Anlaß gegeben haben, auch der 'reinen' Sappho Perversitäten anzudichten. Das begegnet uns aber zuerst bei dem Römer Ovid, und auch er macht nur kurze Andeutungen, die erst die Renaissance lüstern ausgemalt hat. Tatsächlich sollen die Symptome, die Sappho anführt, nicht etwa geschlechtliche Erregung andeuten; sie werden bei Homer für die Nähe von Tod und Ohnmacht verwendet und sollen auch bei Sappho nur die unheimliche, lähmende Wirkung der Liebe schildern. Vor allen Dingen ist aber jeder solche Gedanke hier durch die Situation ausgeschlossen. Denn das Gedicht, dessen zweiter Teil nicht erhalten ist, war eins von den zahlreichen Hochzeitsliedern, die Sappho für ihre jungen Freundinnen verfaßt hat. Bei dem Zuge, der die Braut in ihr neues Heim geleitete, waren Neckereien üblich, und Sappho selbst richtet in einem der Lieder an die Zimmerleute scherzhaft die Mahnung: „Baut hoch das Gemach; denn so groß wie Ares ist der junge Ehemann, größer als der größte Mensch!" und der Brautführer gar „hat Füße sieben Klafter lang; zehn Pechschuster waren nötig, um für ihn die Sandalen herzustellen". So sind wohl auch in unserem Gedicht mit absichtlicher Übersteigerung die Farben aufgetragen; aber leise mischt sich das ernste Gefühl ein, daß sie selbst den Liebreiz und die Schönheit der Braut tiefer empfindet als der Bräutigam, der sie vielleicht früher kaum gesehen hat.

Sappho war wie Plato für die sinnliche Schönheit empfänglich. Kein Grieche verwendet so oft wie sie das Wort 'schön'; aber sie paart es gern mit 'edel'. „Der Schöne ist schön nur, sofern man ihn sieht; wer gut ist, der bleibt damit immer auch schön." Wesentlich ist also für sie doch das Seelische. Gerade darum wird ihr der Abschied schwer, wenn ein Glied ihres Kreises durch die Verheiratung in eine ganz andere Umgebung übertritt und ihr dadurch entfremdet wird; doch hat sie mit so mancher Ausgeschiedenen die geistige Gemeinschaft auch über Land und Meer weiter gepflegt.

Während Homer die Liebe nur als Gabe Aphrodites oder als den Naturtrieb kennt, der sich geradlinig seinen Weg sucht, erlebt Sappho sie bereits als Vorgang ihrer Seele und fühlt die Spannungen, die sie mit sich bringt. Eifersucht ringt ihr das Bekenntnis ab: „Eros treibt mich wieder umher, der gliederlösende, die bittersüße, nie zu fassende Schlange." Das Wort 'bittersüß' hat sie geprägt; aber bei ihr ist 'bitter' der zweite Bestandteil des Wortes, der den Ton trägt. Sie hat auch die Freuden der Liebe erlebt, aber mehr doch wohl noch die Leiden. Nicht nur durch einzelne schmerzliche Erfahrungen. Mannesliebe kannte sie nicht; den Antrag eines jüngeren Werbers hat die Verwitwete abgewiesen. Die Liebe zu den jungen Mädchen aber trug nicht nur den Stachel in sich, daß sie mit der Verheiratung der Freundin normalerweise ihren Abschluß fand; auch solange die Geliebte in Sapphos Kreise verweilte, blieb doch bei dieser Liebe ein Rest von ungestülltem Sehnen, ein Begehren, dem die Erfüllung versagt war. Aus dem Gefühl für die Tragik ihres Loses ist die Legende erwachsen, daß unerwiderte Liebe zu dem schönen Jüngling Phaon Sappho dazu trieb, sich von einem Felsen ins Meer zu stürzen, und sie erst so von ihrer Leidenschaft befreit wurde. Durch

Ovid vermittelt, hat sie Grillparzer den Gedanken zu seinem Drama eingegeben; aber das wahre Wesen Sapphos ist dem modernen Dichter fremd geblieben.

Echt weiblich ist die Ausbildung, die Sappho den jungen Mädchen mitgibt, echt weiblich ist sie selbst in ihrem Wesen, mit ihrem Interesse für Rosen und Veilchen, für Parfums und Schmuck und Kleidung; echt weiblich auch die Art, wie sie sich über eine 'bäuerische' Nebenbuhlerin lustig macht, die ihr Gewand nicht elegant zu raffen versteht. Alle zarten Regungen des weiblichen Herzens finden in ihren Liedern stimmungsvollen Ausdruck. Aber sie ist nicht etwa nur eine Vertreterin ihres Geschlechtes. Wenn sie sich in einem wundervollen Gedicht dem Zauber der südlichen Vollmondnacht hingibt, in der die rosenfingrige Selene ihr mildes Licht über See und Land ausgießt und Blumen und Kräuter durch schönen Tau erquickt, so ist das ihr ganz persönliches Empfinden, eine neue Art die Natur zu erleben. Davon wird später mehr zu sagen sein.

Es ist kein Zufall, daß die eigentliche Lyrik der Hellenen mit einer Frau beginnt. Aber diese Frau mußte eine Sappho sein.

Archilochos, Alkaios und Sappho, zu denen noch manche andere Dichtergestalten treten, sind nicht nur starke selbständige Persönlichkeiten, sondern sie fühlen sich auch als solche. Während der homerische Mensch noch ganz im Handeln aufgeht und sein Innenleben als bloße Reaktion auf das äußere Geschehen auffaßt, sind sie sich bereits der Vorgänge in ihrer Seele voll bewußt, beobachten und beaufsichtigen sie und entdecken, daß diese der Urboden sind, aus dem alles äußere Tun stammt. Sie haben schon das Empfinden, daß sie als denkende und fühlende Wesen ein Eigenleben führen, das nicht nur ihre Gesamthaltung zur Außenwelt bestimmt, sondern sie auch im Verein mit ihrer Sangesgabe von den Durchschnittsmenschen abhebt. Sie werden sich bewußt, daß sie individuelle Persönlichkeiten sind, die eine Sonderstellung einnehmen. Das bedeutet aber nicht etwa, daß sie sich aus der Gemeinschaft lösen. Ergreifend klingt die Klage des verbannten Alkaios, daß er 'am Ende der Welt' — in Wirklichkeit wohnt er noch auf Lesbos, nur nicht mehr in der Stadt Mytilene — ein Bauerndasein fristen muß, von Sehnsucht verzehrt nach Volksversammlung und Rat, die seinem Vater und Großvater Lebensraum und Lebensinhalt waren. Sappho war die Politik verschlossen, und nirgends redet sie von der Polis. Dafür schafft sie sich die kleine Gemeinschaft, in der sie mit ihren jungen Freundinnen das weibliche Ideal zu verwirklichen strebt. Aber auch der Landsknecht Archilochos ist nicht ohne den Kreis der Kameraden und ohne sein Thasos und Paros zu denken. Fern liegt ihm auch der Individualismus der späteren Zeit, der nur subjektive, persönliche Maßstäbe kennt. Die Standesunterschiede, unter denen er leidet, sind für ihn ebenso in der Weltordnung gegeben wie für Hesiod. Zum wilden Rachewunsch treibt ihn nicht wie Achilles gekränktes Ehrgefühl, sondern wie Hesiod Empörung über angetanes Unrecht, und über Hesiod geht er sogar hinaus, wenn er auch ein Tier an Zeus' Gerechtigkeit appellieren läßt. Er fühlt sich als Persönlichkeit eigenen Wertes und eigenen Rechtes und bäumt sich deshalb gegen die konventionellen Anschauungen auf, die diese nicht anerkennen wollen. Aber wie er sich in der Form seiner Verse an strenge Gesetze bindet, so

sucht er auch nach einer objektiven Norm für seine Lebensführung. Und wenn er in seinem Leben die Tiefen wie die Höhen durchmessen muß, so tröstet ihn der Gedanke, daß da kein blinder Zufall waltet, sondern die Götter es sind, die den Menschen bald niederwerfen bald emporrichten und den Rhythmus des Lebens regeln. Den Göttern alles anheimzustellen ist deshalb der Rat, den er gibt. Denn bei ihnen liegt die Entscheidung über den Erfolg unseres Strebens und über das ganze Leben. Mit den Göttern steht auch Sappho zeitlebens in unmittelbarer Fühlung.

Aus den Liedern der Dichter klingt uns der Geist einer neuen Zeit besonders vernehmlich entgegen. Aber auch auf ganz anderem Gebiete regte sich in dieser Zeit das Eigenleben der Persönlichkeit. Wir werden bald genauer davon zu reden haben, wie damals in Jonien die Wissenschaft begründet wurde. Wissenschaft ist aber nur möglich, wo einzelne Menschen sich nicht beim Herkommen beruhigen, sondern von sich aus neue Wege einschlagen. Nur ein starkes Selbstgefühl konnte den Mut geben, eine eigene Auffassung von Gott und Welt vorzutragen, die von der allgemeinen Denkweise gänzlich abwich. Auch hier läßt uns die Überlieferung im Stich, und ein Mann wie Pythagoras ist ganz vom Schleier des Geheimnisses umhüllt. Aber von dem Eindruck, den er als große Persönlichkeit machte, läßt doch noch die Spätzeit etwas spüren, wenn ihr das bloße „Er selbst hat es gesagt" genügte, um einer Lehre die Geltung als Schuldogma zu sichern. Wie bei Hesiod, so gründet sich auch bei diesen Männern das Selbstgefühl auf das Bewußtsein, sie seien berufen, im Gegensatz zu den anderen Menschen die Wahrheit zu künden. Xenophanes lehnt die Erfindungen der Vorzeit ab, wirft den bisher bedingungslos anerkannten Lehrern der Nation, Homer und Hesiod, Torheit und Gotteslästerung vor und stellt seine eigene Verkündung des einen allumfassenden Gottes weit über jede andere Leistung: „Kein gefeierter Olympiasieger ist so viel wert wie ich mit meiner Erkenntnis, keiner nützt seiner Polis mehr." Parmenides beruft sich für seine innere Legitimation zum Wahrheitskünder nicht auf die Musen, sondern auf Dike, die auch im Reiche des Denkens normweisend herrscht. Denn sie hat ihm, als ihn die 'Sonnentöchter' lichtwärts führten, das Tor geöffnet, das den Zugang zur Göttin der Erkenntnis gewährt, und diese hat ihn nach ewig gültigem Gesetz und Recht gnädig aufgenommen, weil er einen eigenen Weg abseits von den Pfaden der Menschen eingeschlagen hat. Heraklit verkündet den Logos, der ihm selbst den Sinn der Welt erschließt, während die anderen Menschen für ihn unempfänglich sind; und mit einer schroffen Absage an die geltenden Anschauungen beginnt auch sein Zeitgenosse Hekataios die rationalistische Deutung der alten Sagenwelt: „Dies schreibe ich nieder, wie es mir wahr scheint; denn die Reden der Hellenen sind viele und, wie es mir erscheint, lächerlich." Bei Empedokles steigert sich das Selbstbewußtsein so sehr, daß er es für etwas Geringes hält, wenn er nur als Mensch den anderen überlegen ist, und daß er als unsterblicher Gott von ihnen Verehrung verlangt. Aber auch ein Dichter wie Bakchylides fühlt sich als die 'keïsche Nachtigall', die mit Pindar in Wettbewerb treten darf. Besonders spricht dann das selbstbewußte Ich zu uns aus den Schriften der Mediziner. Hippokrates eröffnete in seiner Jugend-

schrift über die 'Heilige Krankheit' den Kampf gegen das Pfuschertum der Priestermedizin mit dem Satze: „Ich aber werde den wissenschaftlichen Beweis führen, daß auch die Epilepsie nicht dämonischen, sondern natürlichen Ursprungs ist"; und auch von seinen geringeren Kollegen versäumt nicht so leicht einer, durch ein „Ich aber behaupte" darauf aufmerksam zu machen, daß er — auch gegenüber den Fachgenossen — Neues, Eigenes zu bieten hat.

Es muß an unserer Überlieferung liegen, daß diese Ärzte für uns anonym bleiben. Denn sonst findet das Ichgefühl seinen natürlichen Ausdruck wie bei Hesiod gerade in dem Hervortreten mit dem eigenen Namen. Dem Dichter des Apollohymnos war dieses noch verwehrt; aber bald ist es auch im Kultlied üblich geworden. „Die Verse und die Melodie für sie hat Alkman erfunden" schließt der spartanische Sänger. Noch in der hellenistischen Zeit hat sich so der Dichter Nikander in den letzten Versen seines Werkes mit Namen genannt, und ein Nachhall der alten literarischen Gepflogenheit ist es, wenn in der augusteischen Zeit die Römer sich im Schlußgedicht ihrer Bücher persönlich dem Leser vorstellen.

Die kleinen Lieder der alten Lyriker können sich wohl nur so erhalten haben, daß der Dichter selbst oder Freunde nach seinem Tode sie in Sammlungen vereinten. Aber bei ihnen allen, selbst bei Solon, sehen wir auch noch, wie sie Gelegenheit suchen, ihren Namen einzuflechten. Bei dem Gnomendichter Phokylides geht das so weit, daß er jede einzelne seiner Mahnungen mit den Worten „Auch dies ist von Phokylides" einleitet, und Peisistratos' Sohn Hipparch ist ihm darin gefolgt. Um 500 hat dann Theognis das Dichtwerk, durch das er den jungen Kyrnos zu echtem Adel erziehen wollte, ausdrücklich mit dem 'Siegel' versehen: „Das ist die Dichtung des Theognis aus Megara", damit ihm niemand sein geistiges Eigentum stehlen könne, — aus demselben Selbstgefühl heraus, das schon seit dem siebenten Jahrhundert die Vasenmaler dazu trieb, ihre Werke zu 'signieren'. „Gemalt hat das Euthymides, der Sohn des Pollias, so wie es Euphronios niemals gekonnt" lesen wir auf einer Amphora aus Theognis' Zeit.

Von den Prosaikern hat jedenfalls schon der Arzt Alkmaion von Kroton in derselben Zeit die in den Briefen übliche Eingangsformel benützt, um auch im Buche seinen Namen zu nennen: „Alkmaion von Kroton, Peirithoos' Sohn, sagte Folgendes zu Brotinos und Leon und Bathyllos." Die bestimmten Adressaten ließ man bald weg und gab statt dessen kurz das Thema der Schrift an. So entstand der Buchtitel, der sich aber erst allmählich vom Text ablöste, was zunächst bei Dichtwerken wie 'Homers Ilias', 'Aischylos' Perser' nötig wurde, seit dem vierten Jahrhundert aber auch in die Prosa eindrang. Zum Namen des Autors und dem Gegenstand des Werkes trat früh nach festem Stil noch die Angabe, was den Autor zur Abfassung legitimiere. Die Rechtfertigung entnahm der Prosaschriftsteller — ebenso wie schon die Verfasser der Lehrgedichte — nicht mehr der Berufung durch die Musen, sondern seinem persönlichen Wissen und Können, und meist verband sich damit wie schon bei Hekataios eine scharfe Polemik, in der sich das Ich von seinen Vorgängern und der geltenden Meinung absetzte. Daraus hat sich das persönliche Vorwort entwickelt, das sich allmählich

ebenso wie der Buchtitel, nur viel später, vom Text ablöste, sogar in die Dichtung überging — Terenz' Prologe gehören ebenso dahin wie Catulls Widmungsgedicht an Nepos — und in dieser Form noch heute in der Weltliteratur üblich ist.

Auf ionischem und äolischem Boden hat die Einzelpersönlichkeit zuerst ihr Eigenleben entwickelt. Im Mutterlande erstarkte erst damals die Polis zu voller Macht, zog aber dafür die Gemüter um so fester in ihren Bann. In Sparta wollte Tyrtaios, als er in der schweren Krisis des messenischen Aufstandes seine Kriegslieder dichtete, nur Dolmetsch des Geistes sein, der den spartanischen Kosmos beherrschte oder doch beherrschen sollte. Daß auch dort das Eigenleben freier pulsierte, ehe es durch die straffe militärische Zucht gebändigt wurde, lehren uns wie die Funde der Ausgrabungen so die Gedichte Alkmans. Namentlich die frische Natürlichkeit und der derbe Humor, mit dem sich in seinem großen Chorliede die Mädchen gegenseitig necken, quellen aus echtem spartanischen Volkstum. Ihren vollen Reiz üben sie auf uns aber doch erst durch die Kunst des Dichters, der sie in seinem eigenen Geiste auffängt und gestaltet. Seine lebendige, individuelle Persönlichkeit spricht auch sonst aus den erhaltenen Bruchstücken zu uns, und wenn in diesen Alkman das politische Gebiet garnicht berührt, desto mehr aber von seiner Person redet, werden wir nicht vergessen dürfen, daß er aus Sardes nach Sparta gekommen und seiner Abkunft nach wohl Ionier war.

In Athen wurde im Jahre 594 Pittakos' Zeitgenosse Solon vom Volke mit unumschränkter Vollmacht zum Versöhner und Schlichter berufen. Bei der Neuordnung des Staates ist er ausschließlich seinem persönlichen Verantwortungsgefühl gegenüber dem Volke und seiner selbsterworbenen staatsmännischen Einsicht gefolgt, die ihm echt hellenisch die rechte Mitte und den gerechten Ausgleich der Interessen als Ziel wiesen. Von dem als recht erkannten Wege hat er sich keinen Schritt abdrängen lassen, obwohl er 'wie der Wolf inmitten einer Hundemeute' von allen Seiten angegriffen wurde. Die unbedingte Sicherheit, die dazu gehörte, dankte er seiner geschlossenen Persönlichkeit und seiner festen Weltanschauung, die ihren unerschütterlichen Grund in dem Glauben an die im Menschenleben wie im ganzen Kosmos waltende göttliche Gerechtigkeit und an die immanente Verkettung von Schuld und Sühne hatte. Dieser Glaube gab ihm den Entschluß ein, seinen Mitbürgern auch im privaten Leben Führer und Lehrer zu werden und sie zu der Lebensauffassung zu erziehen, die sich ihm persönlich in jeder Lage bewährte. Die Gabe des Gesanges, die den Lyrikern zur Aussprache ihrer innersten Gefühle verhalf, diente bei ihm der Reflexion über die Bestimmung des Menschen, des Einzelnen wie der Gemeinschaft, und trat in enge Beziehung zum Handeln, sei es daß er sein eigenes Tun rechtfertigen oder andere zum rechten Leben führen wollte. Zu den Musen betete er, sie möchten ihm von den Göttern Segen, von den Menschen Anerkennung und allgemein Erfolg und Wohlergehen bringen; aber seine Lebensaufgabe haben nicht sie ihm gestellt:

„Dies die Athener zu lehren, das hat mein Herz mir geboten."

Er folgte seinem eigenen Thymos. 'Mit Gottes Hilfe' hat er seine Auf-

gabe, so wie er es beabsichtigte, durchgeführt; aber verantwortlich fühlte er sich selbst. Doch nicht als Einzelner. Gerechtigkeit verlangte er nicht wie Hesiod für seine Person, sondern für die Gesamtheit, für seine Polis. Nur ihr, nur seinem Athen wollte er dienen. Und wie für die Gemeinschaft, so wirkte er auch aus der Gemeinschaft heraus, nicht als der Einzelmensch Solon, der sich über die anderen erhob, sondern als der Vertreter seines Volkes.

Der gleiche Geist lebt noch ein Jahrhundert später in den beiden großen Dichterpersönlichkeiten, die unter sehr verschiedenen Bedingungen schufen, aber beide in gleichem Maße von dem stolzen Bewußtsein getragen waren, daß sie von Gott zu einer ganz persönlichen Mission in ihrem Kreise berufen seien.

Der Thebaner Pindar ist der echte Vertreter der Adelsgesellschaft, und während sein etwas älterer Zeitgenosse Theognis in Megara zwar mit leidenschaftlichem Eifer seinen jungen Freund Kyrnos zum wahren Adel erziehen will, aber nicht nur klar die Zersetzungserscheinungen erkennt, die sich in seinem Stande bemerkbar machen, sondern auch selbst schon so weit vom modernen Geiste angesteckt ist, daß er Kyrnos den bedenklichen Rat gibt: „Nicht um Arete und nicht um Reichtum bete, sondern allein um Tyche, um Erfolg!", steht Pindar noch fest auf dem Boden der herkömmlichen Anschauungen und glaubt an die ewige Gültigkeit seiner Adelsideale. Für seine Gesellschaft ist der Sportsieg an den panhellenischen Festen die Krönung des Lebens und die höchste Leistung des Mannes. Ihren Lohn erhält diese durch den Ruhm, der von ihr kündet, und den trägt nur das Lied des Sängers bis in die fernsten Länder und zu den künftigen Geschlechtern. Nur dieses sichert die Unsterblichkeit des Namens, und das ist es, was Pindar dank seiner Naturanlage zu leisten vermag. Ihm haben die Musen die Gabe des Sanges verliehen, und die Chariten knüpfen das innere Band zwischen ihm und dem Sieger. Tat und Lied, körperliche und musische Arete gehören zusammen und ergänzen sich. Darum darf der Dichter sich sogar einem Könige wie Hieron ebenbürtig an die Seite stellen und kann es wagen, ihm wie den Standesgenossen mit seiner Weisheit Führer, Berater und Freund zu sein, sie vor Überhebung und vermessenem Streben zu warnen und ihnen die sittlichen Verpflichtungen vor Augen zu halten, die der Adel auferlegt. Und wenn dabei auch er die Erfahrung macht, daß die neidische Welt das Strahlende zu schwärzen liebt, so gibt ihm das nur das innere Recht, auch vor der Öffentlichkeit von dem heiligen Berufe zu reden, den er persönlich mit Gottes Hilfe erfüllt. In jedes seiner Lieder legt er sein ganzes Ich hinein, in jedem spricht er persönlich, und im Verlaufe seines Lebens gewinnt immer mehr dieses subjektive Element, die Freundschaft mit dem Sieger und der Kampf gegen die Neider gegenüber den objektiven Erfordernissen bei der Formung des Liedes die Oberhand. Aber dabei hat er durchaus nicht das Gefühl, daß die persönliche Erkenntnis, die er hat und vorträgt, ihn von seinen Hörern scheidet oder über sie heraushebt; er will ihnen als einer der Ihren, als der berufene Dolmetsch ihrer Gefühle die alten Ideale, die in ihren eigenen Herzen leben, vergegenwärtigen. Wie Solon fühlt auch er sich nur als Glied der Gemeinschaft, der er dienen will.

Die Gemeinschaft, an die sich Pindar wendet, ist aber nicht die Bürgerschaft von Theben, sondern die Adelsgesellschaft; es sind die Standesgenossen, die für ihn eine Einheit bilden, gleichviel ob sie in Theben, in Korinth, Aegina oder — auch König Hieron gehört innerlich zu ihnen — im fernen Sizilien ihren Wohnsitz haben. Das scheidet ihn scharf von seinem Zeitgenossen Aischylos, dessen Lebenswerk auf einem ganz anderen Boden erwuchs. Pindar dichtete für die Siegesfeier eines adligen Freundes oder Auftraggebers, und auch seine Kultlieder waren für ein einzelnes Fest der Heimat oder der Fremde berechnet, zu dem ihn ein besonderer Anlaß rief; Aischylos schuf für das alljährlich gefeierte hochheilige Fest seiner Polis und war vom Staate ausersehen, zum ganzen Volke zu sprechen. Pindar rückte in seinen Liedern gewiß das aktuelle Ereignis in das Licht allgemeiner religiös-sittlicher Betrachtung; aber sie blieben doch 'Gelegenheitspoesie', und der Inhalt war ihm weithin durch den objektiv gegebenen Stoff, oft auch durch den Wunsch des Auftraggebers und durch die festen Formen seiner Liedgattung vorgezeichnet. Aischylos' Tragödien waren ein Stück des staatlichen Gottesdienstes; dabei durfte er sich aber den Stoff ganz nach seinem persönlichen Gefühle wählen und gestalten; er stand auch bei seiner Dichtung nicht im Banne einer einengenden Tradition, sondern schuf sich erst selbst die neue Kunstform, und wir haben noch vor Augen, wie er sie allmählich zur höchsten Vollendung entwickelt. Pindar machte sich vom flüchtigen Augenblick frei, indem er in die 'Geschichte', in die Welt der Göttermythen und der Heroenzeit emporstieg, aber das tat er, um das Geschlecht oder die Heimatstadt des Siegers zu verherrlichen oder an geeigneten Beispielen das göttliche Walten bald mahnend bald warnend vor Augen zu führen. Für die Tragödie bildete die heilige Geschichte den eigentlichen Gegenstand, aber nicht als historische Gegebenheit, sondern als die vom Dichter aus seinem persönlichen Glauben gedeutete Erscheinung göttlichen Wirkens und menschlichen Erlebens, die dem Volke in der Gegenwart eine Lehre geben sollte.

Aischylos fühlte sich von Gott dazu berufen, seinem Volke der Erzieher zu sein, den es gerade in der Gegenwart dringend brauchte. Pindar hielt im Sinne der konservativen Adelsgesellschaft unbeirrt am herkömmlichen Gottesglauben und an der sittlichen Wertordnung der Standesethik fest; er sah seine Aufgabe nicht darin, neue Erkenntnisse zu bringen oder ungebahnte Wege zu führen. Er lehnte persönlich aus seinem sittlichen Empfinden heraus wohl so manches ab, was man von den Göttern erzählte, aber da verließ er sich auf die Wahrheit, die Tochter des Zeus; und die Rätsel des Menschenlebens lösten sich für ihn durch den Glauben an die Allmacht des höchsten Gottes, der den Menschen Gutes und Übles zuteilt, ohne daß der Mensch nach dem Grunde fragen und wider den Stachel löcken darf. Aischylos lebte in einem Geschlecht, in dem neue Kräfte in Tun und Denken und Glauben zum Durchbruch drängten. In solchen Zeiten sind sittliche und religiöse Führer nötig, die den Weg weisen, und ein solcher kann und will Aischylos sein. Er selbst empfindet tief die Problematik des Menschenlebens mit seiner scheinbaren Ungerechtigkeit und Unverständlichkeit; aber er hat sich persönlich zu dem Glauben an das gerechte Regiment des allmächtigen Zeus

durchgerungen und in ihm seinen festen, seinen einzigen Halt gefunden. Diesen Glauben will er auch seinem Volke vermitteln, indem er ihm im Spiegel der heiligen Geschichte den Sinn des Menschenlebens deutet. Daß die Lösung der schweren Probleme, die er vorträgt, seine ganz persönliche Leistung ist, dessen ist er sich voll bewußt, und was er sich mit langem Grübeln erarbeitet hat, das stellt er, wenn nötig, mit einem trotzigen „Ich denke anders als die Welt, sei's auch allein" der Volksmeinung entgegen. Aber wie Pindar bleibt auch er nur der Sohn seines Volkes und denkt nicht daran, sich von der Gemeinschaft abzusondern. Auf seinem Grabstein sollte man lesen, daß er wie jeder andere Bürger bei Marathon seine Pflicht als Soldat erfüllt und sich dabei ausgezeichnet habe; von seinem Dichterruhm, seiner individuellen Begabung schweigt die Inschrift.

Wahrscheinlich im selben Jahre 524 wie Aischylos wurde aber der Mann geboren, der eine ganz veränderte Stellung zur Gesamtheit der Bürgerschaft einnahm und damit eine neue Zeit eröffnen sollte. Auch Themistokles hat seine ganze Kraft in den Dienst des Vaterlandes gestellt, und wenn er auch seinen persönlichen Vorteil wahrzunehmen verstand, diesen nie auf Kosten der Gesamtheit gesucht. Wenn es Athens Interesse verlangte, hat er ohne Zögern die Beliebtheit und das Ansehen, das er in Sparta genoß, geopfert, den grimmigen Haß der Bundesgenossen auf sich geladen, auch die Mißstimmung seiner Mitbürger nicht gescheut. Aber einer von den vielen Athenern war er nicht und wollte er nicht sein. Er war die Führernatur, die von Anfang an mit genialem Blick erkannte, daß Athens Zukunft auf dem Wasser lag, und mit unerhörter Willenszähigkeit die Politik des Staates auf dieses Ziel hinzulenken wußte. Damit riß er die ganze Bürgerschaft auf neue Bahn. Wenn innerhalb einer Generation die bis dahin ländlich-agrarisch eingestellten Athener zu dem Volke von Seefahrern wurden, als das sie in der Geschichte fortleben, so war sich schon das Altertum darüber einig, daß dies nicht die Folge einer organischen Entwicklung, sondern das Werk des einen Themistokles war. Es gibt wohl kaum einen anderen Fall, in dem ein Staatsmann eine solche Umstellung in der gesamten Lebenshaltung seines Volkes bewirkt hat.

Eigenmächtigkeit und Eigenwilligkeit kennzeichnen sein ganzes Auftreten. Überall griff er ein, wie es ihm die Sachlage zu fordern schien, unbekümmert um das Herkommen wie um seine zahllosen Feinde und Neider, unheimlich durch seine überlegenen Verstandeskräfte auch seinen Mitbürgern, die schließlich den Retter ihrer Stadt aus der Persergefahr als Perserfreund zum Tode verurteilten. Seine einzigartige Persönlichkeit war für die Demokratie zu groß. Gefeiert und gehaßt in ganz Griechenland wie kein anderer Hellene vor oder nach ihm, ist er bald zur legendären Gestalt geworden. Seine Person hat dann kein Geringerer als Thukydides für geschichtlich so bedeutsam gehalten, daß er von diesem Manne — es ist der erste derartige Versuch in Hellas und in der Weltgeschichte überhaupt — eine individuelle Charakteristik wenigstens im Hinblick auf seine staatsmännische Tätigkeit entworfen hat. Als den Grundzug seines Wesens betrachtet der Geschichtschreiber die geniale Naturanlage, die ohne angelernte Bildung mit instinktiver Treffsicherheit — man denke an die List, durch

die er Xerxes zur Seeschlacht an der für ihn ungünstigsten Stelle verlockte — in jedem Augenblick das Notwendige erkannte und in kraftvolle Tat umsetzte.

Es ist nur eine Folgerichtigkeit der Geschichte, daß dieser Mann auch der erste Hellene ist, von dessen individueller äußerer Erscheinung wir uns eine Vorstellung machen können. Der kürzlich in Ostia gefundene Porträtkopf verblüfft allerdings im ersten Augenblick durch die ganz unvornehme Derbheit der Züge und durch die Massigkeit des Bulldoggenkopfes; aber die naturhafte Vitalität und die ungeheure Willensenergie, die aus dem Antlitz sprechen — „Geballte physische Kraft herrscht vor, Sitz eines explosiven Temperaments, einer jähen Heftigkeit, die jeden Augenblick bereit ist sich zu entladen, eines Eigenwillens, der sich bis zur Gewaltsamkeit steigern kann" urteilt Bernhard Schweitzer (Antike XVII 78) — stimmen doch, je länger man sich in den Anblick versenkt, nicht übel zu der Vorstellung, die wir uns auf Grund der Überlieferung von dem Wesen des Mannes machen müssen. Wir dürfen auch nicht vergessen, daß Themistokles' Mutter eine Ausländerin, Thrakerin oder Karerin, war. Ob allerdings das Original, auf das der Porträtkopf von Ostia zurückgeht, aus Themistokles' eigener Zeit stammte, darüber ist sofort ein heftiger Streit entbrannt, in dem die Entscheidung den Archäologen überlassen werden muß. Undenkbar erscheint jedenfalls, daß spielende Phantasie eines Künstlers aus dem vierten Jahrhundert oder gar aus der Kaiserzeit diesen charakteristischen und von dem Normaltypus des vornehmen, schönen Menschen völlig abweichenden Kopf frei erfunden haben sollte. Irgendeine bis in Themistokles' eigene Zeit zurückreichende bildliche oder sonstige Überlieferung muß einen Anhalt geboten haben. Darüber wird später noch ein Wort zu sagen sein.

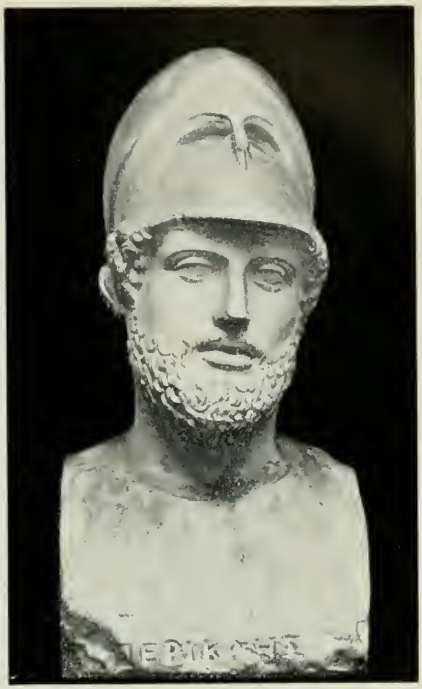
Auch daß sich dann tatsächlich im fünften Jahrhundert wie im Leben so in der Kunst die Einzelpersönlichkeit ihr Recht errang und allmählich eine individuelle Porträtkunst hervorrief, werden wir noch auszuführen haben. Im ganzen ist die bildende Kunst der allgemeinen geistigen Entwicklung nur langsam gefolgt. Dagegen ist das Drama ihr sogar vorausgeeilt und hat sie gefördert. Der älteren Tragödie kommt es freilich in erster Linie nicht auf die Charakteristik der Personen, sondern auf ihr Geschick und auf das sachliche Problem an. Aber Aischylos' Klytaimestra, Sophokles' Aias und Antigone sind doch Menschen aus einem Guß, Persönlichkeiten von einheitlichem Wesen, das sich in ihrem gesamten Fühlen und Denken, in jeder ihrer Handlungen äußert. Euripides hat dann in seiner Medea eine Gestalt geschaffen, bei der diese Einheitlichkeit aus dem tiefsten Grunde des Seelischen erwächst. Die Geschlossenheit und das gleichbleibende Wesen der Persönlichkeit haben damit ihre künstlerische Formung erfahren und sind gerade von da aus der Allgemeinheit voll zum Bewußtsein gekommen.

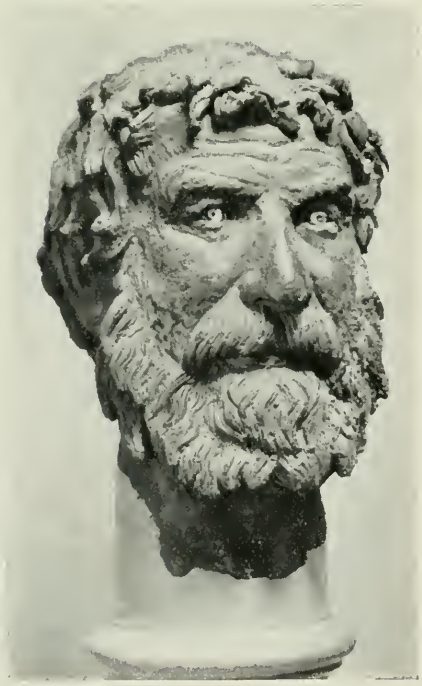
Das reale Leben stellte damals das Bild einer solchen Persönlichkeit vor allem in dem Manne vor Augen, auf den die Blicke des ganzen athenischen Volkes, ja der gesamten hellenischen Welt gerichtet waren. Das war der 'Olympier' Perikles. Nicht nur die Überlegenheit seines Geistes und die moralische Unantastbarkeit waren es, die ihm diesen Beinamen verschafften; er dankt ihn vielmehr dem Gesamteindruck seiner harmonischen Persönlichkeit, auf die wir später

noch eingehen müssen, der Hoheit und Würde, die ihn über alle Wirrnisse und alle Niedrigkeit des Irdischen in eine höhere, reine Sphäre hinaushob. Perikles ist der erste Hellene, dessen ganzes Wesen schon bei seinen Zeitgenossen so starkes Interesse auf sich zog, daß wir auch von seinem privaten Verhalten und seiner persönlichen Lebenseinstellung eine Vorstellung gewinnen können.

Daß auch sonst diese Zeit eine Fülle von eigenartigen und ihrer Eigenart bewußten Persönlichkeiten hervorgebracht hat, bedarf keiner Ausführung. Es genügt, so verschiedene Männer wie Alkibiades, Sokrates, Thukydides zu nennen. In perikleischer Zeit schrieb auch schon Ion von Chios Memoirenwerke und entwarf in ihnen Momentbilder, in denen sich das Gesamtwesen großer Zeitgenossen offenbarte; und der Haß der Bündner gegen den Vorort Athen gab Stesimbrotos von Thasos böswillige Karikaturen der athenischen Staatsmänner ein.

Im vierten Jahrhundert fand der Niedergang der Polis in einer gesteigerten Entwicklung der Einzelpersönlichkeit seine Parallele. Das Leben brachte Gestalten wie Demosthenes hervor, der als Politiker so wendig und so unbedenklich in der Wahl seiner Mittel war wie Odysseus, aber dabei mit der gleichen Zähigkeit und Tatkraft wie dieser und mit einem Fanatismus sondergleichen sein Ziel verfolgte und dadurch die Einheitlichkeit seiner Persönlichkeit im Leben wie im Sterben bewährte. In der Kunst wurde jetzt das individuelle Porträt voll ausgebildet, und auch das Persönlich-Seelische suchte und fand allmählich seinen Ausdruck. In der Rhetorik wußte der als Sizilier dafür besonders veranlagte Anwalt Lysias dadurch auf die Richter zu wirken, daß er seine Klienten ganz aus ihrer individuellen Person heraus reden ließ, den forschen Junker ebenso wie den scheinbar etwas beschränkten Spießbürger, der den Liebhaber seiner Frau in eine Falle gelockt und getötet hatte, oder den amüsanten Halunken, der als gewerbsunfähig eine staatliche Unterstützung bezog, aber sich ein Reitpferd halten konnte. Platos Künstlertum hat es immer wieder gereizt, Sokrates' dämonische Persönlichkeit von einer neuen Seite her zu erfassen. Dagegen hat er sich als Philosoph und Volkserzieher scharf gegen die Überschätzung des Individuums gewendet, das ja für ihn nur eine vergängliche Einzelerscheinung des wahren allgemeinen Seins war, und seine unbedingte Unterordnung unter die Gemeinschaft gefordert. Viel stärker würdigt Aristoteles in seiner Ethik die Eigenart des Einzelmenschen. Aber bezeichnend ist, was er in der Poetik über die Charaktere des Dramas sagt. Einen festen Terminus, der unserem Begriff 'Charakter' entspräche, haben die Griechen freilich überhaupt nicht geschaffen. *Χαρακτήρ* hieß bei ihnen ursprünglich das Prägbild der Münzen. Das Wort wurde dann auch auf die menschliche Seele übertragen, um deren Eigenart zu bezeichnen; aber die spezielle Bedeutung des 'individuellen Charakters' hat es nicht angenommen. Wenn man daran dachte, half man sich noch im vierten Jahrhundert mit verschiedenen Ausdrücken. Man sprach von der Naturanlage, der 'Physis' des Menschen, von der Wendung, den 'Tropoi', die er auf seinem Lebenswege genommen, von dem 'Ethos', das er sich durch Gewöhnung als dauernde Beschaffenheit erworben habe. Dieses Wort 'Ethos' verwendet Aristo-





Tafel VII. Themistokles Perikles Sokrates Unbekannter Grieche des 4. Jahrhunderts

Tafel VIII. Philosophenstatuette, 3. Jahrhundert.

teles, denkt aber dabei vorwiegend an die moralische, gute oder schlechte Haltung der dramatischen Personen, nicht an die individuelle Charakterzeichnung, wie sie besonders Euripides gegeben hatte, und nur beiläufig spricht er einmal davon, daß die Einheitlichkeit des Charakters künstlerisches Erfordernis ist. Theophrast schildert in seinen 'Charakteren' nicht Einzelpersönlichkeiten, sondern Typen wie den Prahlhans oder den Schwätzer, und erst Menander, der als echter Menschenkenner statt der Typen individuelle Gestalten auf die Bühne brachte, hat einmal das Wort 'Charakter' im modernen Sinne gebraucht. In derselben Zeit hat Aristoxenos Schriften über Einzelpersönlichkeiten wie Pythagoras und Sokrates verfaßt. Aber ihn leiteten Liebe und Haß, und erst im Hellenismus hat sich daraus die wissenschaftliche Biographie entwickelt, die durch Darstellung des gesamten Lebens ein Bild von dem Wesen einer Persönlichkeit geben wollte.

In der hellenistischen Zeit erreicht der Individualismus seine Vollendung, und neben den selbstbewußten Tatmenschen steht Kallimachos, der nicht nur allgemein seinen Dichterberuf fühlt, sondern sich auch genau darüber klar ist, für welche Art von Poesie und welchen Stil ihn seine persönliche Anlage bestimmt hat. In der Philosophie verschließt freilich die Stoa, die bei allen Menschen nur die eine Anlage für die gleiche Arete anerkannte, geflissentlich vor der persönlichen Eigenart die Augen. Aber gerade aus ihrer Mitte kam der Rückschlag durch den hellenischen Aristokraten Panaitios, der in seinem Leben genügend Gelegenheit hatte, die Verschiedenheit von Völkern und Menschen zu beobachten. Er ist es, der zum ersten Male auch wissenschaftlich und ethisch die Bedeutung der Einzelpersönlichkeit würdigte. Auch er geht als Stoiker von der allgemeinen Menschennatur aus; aber diese tritt uns ja im wirklichen Leben nur im Einzelmenschen mit seinen persönlichen Anlagen entgegen. Der Mensch hat also noch ein zweites 'Antlitz'; er trägt, wie Panaitios in unmittelbarem Anschluß an das Drama ausführt, gleichsam zwei 'Masken' und vereint in sich zwei 'Personen' — bei den Griechen war die Bezeichnung *πρόσωπον*, 'Antlitz', 'Maske', schon längst auf den dargestellten Menschen übertragen worden, und die Römer, die Prosopon mit persona übersetzten, sind ihnen gefolgt —; ja, dazu kommen sogar noch zwei weitere 'Masken', die dem Menschen durch die äußere Lage, die Tyche, oder durch seine persönliche Willensentscheidung, namentlich bei der Berufswahl, aufgesetzt werden. In seiner Lebensführung hat der Mensch in erster Linie seiner allgemeinen Natur zu folgen, die ihm Pflichten gegen die Mitmenschen wie gegen sich selbst auferlegt. Aber das 'naturgemäße' Leben, das die Stoa verlangt, kann er nur verwirklichen, wenn er zugleich seinen persönlichen Anlagen und Lebensbedingungen Rechnung trägt. Nur dann kann er seine Kräfte voll entwickeln, nur dann den inneren Frieden erreichen, nur dann aber auch mit Hilfe einer philosophischen Weltanschauung die geschlossene Persönlichkeit werden, die in allen Lebenslagen ihre Gemütsruhe und die gleichmäßige Haltung wahrt, sodaß alle Gedanken und Gefühle und Handlungen aus demselben Zentrum entspringen und die innere Harmonie des Wesens im Leben dasselbe ästhetische Wohlgefallen auslöst wie im Drama durch Gestalten wie Aias oder Odysseus. Die Ausbildung und Pflege der individuellen Persönlichkeit innerhalb des Rahmens

der allgemeinen Menschennatur ist also nicht nur sittliches Recht des Menschen, sondern, da sie der Natur des Menschen gemäß ist, auch ein 'Kathekon', sittliche Pflicht.

Panaitios ist echter Hellene und trägt noch ein lebendiges Polisgefühl im Herzen. Aber seine Würdigung der Einzelpersönlichkeit stammt aus dem Geiste des Hellenismus, und dabei wirkt auch noch seine persönliche Lebenserfahrung ein. Das tritt am klarsten zutage, wenn er als höchstes Menschentum die Führerpersönlichkeit schildert, die sich aus freiem Antrieb uneigennützig in den Dienst der Gesamtheit stellt und dabei ihren eigenen vornehmen Lebensstil entwickelt, der sich im ganzen Auftreten, in der äußeren Erscheinung, in Wohnung und Kleidung, in den gewandten Umgangsformen wie in der gepflegten Sprache und in der Beherrschung des gesamten Bildungsgutes ausdrückt. Diese Harmonie der ganzen Persönlichkeit haben schon an Perikles seine Athener bewundert. Panaitios schweben aber sichtlich sein Freund Scipio und die römischen Großen seines Kreises vor. Darum konnte dieses Ideal Cicero so gern übernehmen, und durch dessen Werk über die Pflichten hat es noch auf die Menschen der Renaissance starke Wirkung ausgeübt.

Zweiter Teil

Das Ich und die Gestaltung des Lebens

Die drei Leitsterne des Wahren, Schönen und Guten

Der Hellene versteht es, sein Ich gegen jedes Du zu behaupten, mag ihm dieses als übersinnliche Macht, als Schicksal oder Gottheit, oder auch als die menschliche Gemeinschaft gegenübertreten, in der allein er existieren kann, sich aber auch sein persönliches Leben sichern will. Seinem eigenen Wesen bleibt er auch getreu in der Art, wie er zu der Umwelt, in der er zu leben hat, subjektiv Stellung nimmt, sie theoretisch wie praktisch durchdringt und meistert und so von seinem Ich aus das Leben gestaltet. Drei Leitsterne sind es, die ihm dabei voranleuchten: das Wahre, das Schöne und das Gute.

VIII

Erkenntnistrieb und Wissenschaft

Das Wahre

„Das soll jeder hellenische Mensch sich klarmachen, daß das hellenische Land, das wir innehaben, für die Leistungsfähigkeit wohl das günstigste ist" sagt Platos Schüler Philippos in der Epinomis. Schon Euripides rühmt die reine Luft seines Attika und schreibt ihr einen wohltätigen Einfluß auf die Intelligenz der Bewohner zu. Und in der Tat ist noch heute für uns Menschen des Nordens, wenn wir nach Griechenland kommen, kaum etwas so überraschend wie die Klarheit der Luft und die Fülle des Lichtes, die über der Landschaft liegen. Selbst im Mondschein zeichnen sich die Umrisse auch der fernsten Berge mit fast unheimlicher Schärfe ab, und man versteht es, daß ein an solche Klarheit gewöhnter Blick auf allen Gebieten scharfe Konturen und plastische Formen verlangte und verschwimmende Linien und nebelhafte Gebilde nicht vertrug. Der faustische Drang, der den Deutschen in endlose Fernen lockt, ist dem Hellenen fremd. Nicht das verfließende Volkstum, sondern die fest umgrenzte Polis ist der Bereich, in dem er auch geistig lebt. Ewigkeit und Unendlichkeit sind ihm nicht Donnerworte und erhabene Vorstellungen, an denen sich der in die Weite strebende Geist erbauen mag; sie sind das Unbestimmte, das erst der Begrenzung bedarf, um

Gestalt zu gewinnen. Was sich ins Grenzenlose verliert, scheidet für Aristoteles aus dem Gebiete der Erkenntnis aus. Statt von Unzähligen spricht der Hellene von Zehntausend, und wenn ihm das nicht genügt, greift er zur beliebten Verdreifachung. Dreimal zehntausend Geister überwachen in Zeus' Auftrag bei Hesiod das Menschenleben, und dreimal zehntausend Jahre, für uns eine 'Ewigkeit', muß bei Aischylos Prometheus am Kaukasus schmachten. Damit gehen freilich die Hellenen schon weit über die Römer hinaus, für die sechshundert bereits eine unzählbare Menge bedeuteten.

Am Nachthimmel strahlt in ganz Griechenland auch jeder einzelne Stern in eigenem Lichte. Kein Wunder, daß für den Glanz irdischer Schönheit kein Vergleich häufiger ist als der mit einem Himmelsgestirn. Man begreift es aber auch, daß sich für die Volksphantasie die Sterne wie in Babylon früh zu Bildern gruppierten, daß sie dem Seefahrer vertraute Wegweiser waren, daß aber auch schon in Hesiods Zeit sich der Bauer bei der Feldbestellung, deren Beginn nach dem dortigen Klima nicht durch den Stand der Sonne bestimmt wurde, nach dem ersten morgendlichen und abendlichen Auf- und Untergang von Pleiaden und Arkturos richten konnte, was bei unserem dunstigen und ewig bedeckten Himmel unmöglich wäre — trotz allen Phantastereien, die sich an die Externsteine geheftet haben.

Der Sternenhimmel macht dem Hellenen auch die Nacht vertraut. Dieser weiß er zwar auch sonst eine gute Seite abzugewinnen; er schätzt sie als die Euphrone, die ihm Entspannung von der Arbeit und Sorge des Tages bringt und der behaglichen Ruhe und dem Frohsinn ihr Recht gibt. Aber im ganzen ist sie für ihn etwas Unheimliches. In alten Kosmogonien war sie die finstere Urgewalt, und die Lichtgottheiten, die sie gebar, standen zu ihr im Gegensatz. Für Hesiod ist die 'verderbliche' Nacht zwar auch die Mutter von Schlaf und Liebesgenuß, in erster Linie aber von allen lebenzerstörenden Mächten und Todesgeistern. Das Dunkel der Nacht umfängt bei Homer die Augen der Sterbenden, und die Unterwelt ist für den Hellenen keine feurige Hölle, sondern das finstere Reich des Hades, 'in dem man nichts sieht' und alles Leben im Meer der Vergessenheit versinkt. Das selige Dasein aber, das im Gegensatz zum Lose der gewöhnlichen Menschen die Mysterien ihren Gläubigen in Aussicht stellen, spielt sich im ewigen Strahlenglanz des Sonnenlichtes ab, eine Seligkeit, von der schon hienieden überraschende Lichterscheinungen bei der nächtlichen Feier einen Vorgeschmack gaben. Das ist keine das Göttliche andeutende Lichtsymbolik wie bei den orientalischen Religionen; vielmehr ist für den Hellenen das Licht das Lebenselement und der Bereich, in dem er allein wirklich existieren kann. 'Leben' und 'das Licht der Sonne schauen' sind schon für Homer zusammengehörige Vorstellungen. „Bist du wieder da, süßes Licht?" begrüßt Penelope den heimgekehrten Sohn. „Licht brachte er den Gefährten" heißt es im Epos von dem Helden, der ihnen, wie wir sagen, 'Luft schafft', ihnen Rettung und Lebensmöglichkeit bringt. In schwerer Kampfesnot betet Aias zu Zeus, er möge den alles verhüllenden Nebel vom Schlachtfeld nehmen, der ihn an der Betätigung seines Heldentumes hindert: „Laß mich im Lichte doch sterben, wenn das nun

einmal dein Wille!" — eine Stelle, die schon der geistvolle Verfasser der Schrift vom Erhabenen wegen ihrer großartigen Wucht mit dem „Es werde Licht!" der Genesis verglichen hat. Den Epikureern, die das Leben im Verborgenen und in der Untätigkeit predigen, hält Plutarch entgegen: „Seht ihr denn nicht, wie des Nachts Leib und Seele träge erschlaffen, die aufgehende Sonne aber jeden zum Handeln treibt?" Bei dem hellenischen Dichter Apollonios von Rhodos wird im Dunkel der Nacht Medea verzweifelnd von zwiespältigen Gefühlen hin- und hergerissen; Selbstmordgedanken steigen in ihr auf. Aber sobald der Morgen den ersten Sonnenstrahl durch die geöffnete Tür hereinläßt, ist der Spuk verschwunden; der Lebenswille erwacht und schreitet zur befreienden Tat. „Strahl der Sonne, was hast du nur vor?" fragt in bangem Erschrecken Pindar, als eine Sonnenfinsternis den Menschen Licht und Leben zu nehmen droht. „Ohne das Licht würde uns unser Gesichtssinn nichts nützen, ohne Licht gibt es keine Erkenntnis" — mit diesem Gedanken leitet Plato sein berühmtes Höhlengleichnis ein, in dem er den Aufstieg zur Schau der Idee des Guten durch das allmähliche Heraustreten aus der dunklen Höhle ins helle Sonnenlicht veranschaulicht.

Das Organ, mit dem der Mensch das Licht aufnimmt, ist das Auge. Nur Gleiches vermag aber Gleiches zu erkennen. Goethes Wort „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt' es nie erblicken" ist in der Antike vorgebildet, wo Poseidonios im Anschluß an Plato ausführte, die Natur des Auges müßte lichthaft sein, um das Licht wahrnehmen zu können. 'Lichter' werden die Augen auch im Volksmunde genannt. In ihnen spiegelt sich für den Hellenen die Seele des Menschen. Freude und Schmerz, Stolz und Niedergeschlagenheit, sittliche Scheu und hündische Dreistigkeit blicken dem Mitmenschen aus ihnen entgegen. Durch das Auge wirkt aber auch das Außen auf uns ein, namentlich der Anblick des Schönen und Häßlichen. Bedeutungsvoll schien den Hellenen der Anklang der Worte *ἐρᾶν* und *ὁρᾶν*, 'lieben' und 'sehen', und die Liebe auf den ersten Blick, von der schon Homer weiß, wurde besonders in der hellenistischen Zeit zu einem Lieblingsmotiv der Dichtung. Schon für Gorgias bringt das Auge aber nicht nur den höchsten ästhetischen Genuß, sondern es bewirkt bei unerwartetem Anblick auch den panischen Schrecken, der alle Vorsätze über den Haufen wirft und ein ganzes Heer in die Flucht jagt. Der Glaube, daß der böse Blick des Mißgünstigen schade, war schon im Altertum im Süden verbreitet; aber „wen die Musen bei der Geburt mit nicht scheelem Auge ansahen, der bleibt ihr Liebling auch im grauen Haar" ist das tröstende Gegenbild. Zeus' Auge sieht gnädig auf die Menschen herab; aber aus ihm fährt auch der Blitz, der den Frevler zerschmettert. Das Wichtigste ist aber natürlich, daß das Auge die Erkenntnis der Außenwelt vermittelt. „Alle Menschen streben von Natur nach dem Wissen; darum lieben sie die Sinne auch ohne Rücksicht auf den praktischen Nutzen, am meisten aber die Augen. Auch wenn wir garnicht ein Handeln vorhaben, schätzen wir das Sehen mehr als alles andere. Der Grund ist der, daß dieser Sinn am besten zur Erkenntnis verhilft" beginnt Aristoteles seine Metaphysik. „Dann der alleredelste Sinn des Menschen ist Sehen" sagt Dürer im Geiste der Hellenen.

Vom Stamme id- 'sehen' leitet sich das Wort ἵστωρ ab, das teils den Zeugen bezeichnet, der nach attischem Rechte nur das bekunden darf, was er selbst gesehen hat, teils den Schiedsrichter, der den Augenzeugen vernimmt. Zu diesem Worte gehören wieder das Verbum ἱστορεῖν und das Substantivum ἱστορίη, das die Kunde von der Natur und die vom Menschenleben und seiner Geschichte gleichermaßen umfaßt. Um dieser Erkundung willen ist Herodot wie so mancher andere Hellene auf Forschungsreisen ausgezogen, und gewissenhaft scheidet er in seinem Bericht das, was er nur von anderen gehört, von dem, was er mit eigenen Augen gesehen hat. Denn nur das gibt die unbedingte Sicherheit, bringt das Wissen. Dieses bezeichnet die griechische Sprache durch εἰδέναι, die Perfektform von ἰδεῖν, 'sehen'. Das Wissen ist also für die Hellenen nichts anderes als das zum festen geistigen Besitz gewordene Ergebnis des Sehens.

Die Hellenen sind Augenmenschen. Den Toten stellen sie die Lebenden als die 'Sehenden' gegenüber. Von dem Interesse, mit dem sie alle Einzelheiten verfolgen, und von der Schärfe ihrer Beobachtung zeugt schon das Epos in seinen Schilderungen der alltäglichen Vorgänge und des Kampfes, am schönsten aber in den Gleichnissen. Bei diesen tritt aber noch ein besonderer Zug hervor. Der Dichter begnügt sich nicht mit einer einzelnen Angabe, sondern er schildert einen fortlaufenden Vorgang, mag dies auch für den Vergleich selbst bedeutungslos sein. Doch auch wenn Homer den von Hephaistos für Achilles gefertigten Schild beschreibt, wird von selbst aus dem Momentbilde, das der Künstler allein festhalten kann, ein kontinuierliches Geschehen, das durch eine lebendige Erzählung wiedergegeben wird. Der wahre Grund für diese vielerörterte Erscheinung liegt darin, daß der Hellene sofort den ganzen Zusammenhang sieht, in den das Einzelne, das er wahrnimmt, gehört. Er beruhigt sich aber auch nicht bei der äußeren Aufeinanderfolge, sondern er fragt nach der inneren Zusammengehörigkeit, nach dem Warum und Wozu. Die Frage nach der Ursache liegt den Hellenen von Anfang an im Blute und ist die Keimzelle für zahllose 'ätiologische' Legenden geworden. Sie ist auch die eigentliche Triebkraft der Forschung. Demokrit wollte lieber eine einzige sichere Ursachenerklärung finden als Herr des Perserreiches sein.

Aber bei dem einzelnen Kausalzusammenhang bleibt der Hellene nicht stehen. Überall strebt er zum Allgemeinen empor. Die einzelnen Lebenserfahrungen verdichten sich seit ältester Zeit zur allgemeingültigen Gnome. Pindar stellt den Sieg, den er zu feiern hat, regelmäßig in ein Gesamtbild menschlichen Strebens hinein. Sokrates prüft den Sinn der Wörter, die er als Einzelner gebraucht, indem er auf den allgemeinen Sprachgebrauch zurückgreift. Vor allen Dingen verallgemeinert aber das erwachende wissenschaftliche Denken den Ursachenzusammenhang, den es in einer Reihe von Einzelfällen beobachtet, und gelangt so zu dem Begriff des allgemeinen Gesetzes, das den Erscheinungen zugrunde liegt.

Denselben Wesenszug erkennen wir, wenn der Hellene stets vom einzelnen realen Objekte auf das Gattungsmäßige zurückgeht, wenn Plato die ewigen Urformen entdeckt, von denen die Einzeldinge nur Abbilder sind, wenn Aristoteles feststellt, daß nicht das Individuum mit seinen Zufälligkeiten

und seinem in steter Veränderung begriffenen Sein, sondern nur die ewig sich gleichbleibende Gattung Gegenstand des Wissens sein kann. Das Gleiche liegt aber, das werden wir später noch genauer betrachten, auch vor, wenn der bildende Künstler den Einzelnen zum Menschen an sich verklärt. Überall will der Hellene das Wesen der Erscheinung erfassen, und das erreicht er dadurch, daß er vom Individuellen zum Gattungsmäßigen hindurchstößt und in ihm das Wesenhafte findet. Die Bedeutung des Einzelnen braucht darunter nicht zu leiden; doch drängt es auch bei diesem den Hellenen, das Wesen scharf zu erfassen und auszudrücken. Wenn Homer vom 'listenreichen' Odysseus spricht, so ist das für ihn nicht nur 'schmückendes' Beiwort; es dient derselben Wesenskennzeichnung wie die Umschreibung 'herakleische Gewalt' für die Person des gewaltigen Helden. Noch 'des Kaisers Majestät' oder 'Seine Heiligkeit der Papst' sind ja ein Nachhall dieser Ausdrucksweise.

Ebenso wichtig wie das Wesen ist die Gestalt und die innere Struktur, und auch sie sucht der Hellene mit seinem inneren Auge zu erfassen. Panaitios erblickt den Vorzug des menschlichen Gesichtssinnes vor dem tierischen darin, daß der Mensch auch den Blick für das Angemessene, für Schönheit, Maß, Ordnung und die Harmonie der Teile und des Ganzen hat.

Neben den Ausdrücken für das einfache Sehen hat die griechische Sprache ebenso wie die deutsche auch noch ein Wort volleren Klanges; das ist *θεᾶσθαι*, 'schauen', 'verweilend betrachten'. Mit diesem verwandt ist weiterhin *θαυμάζειν*, das ursprünglich auch nur ein interessiertes Anschauen bezeichnet — so gebraucht es Homer von Poseidon, der den Kampfverlauf mit Aufmerksamkeit verfolgt —, aber dann die Bedeutung des Bewunderns und Sichwunderns annahm. Dieses 'Sichwundern' hat Plato im Theätet für den Anfang aller Philosophie, für das Urmotiv des Wissensdranges erklärt, und Aristoteles stimmt ihm darin zu. Das ist echt hellenisch. Denn das gehört eben zum Wesen des Hellenen, daß er alles, was er sieht, auch die alltäglichen Vorgänge, nicht stumpfsinnig als gegeben hinnimmt, sondern 'sich wundert', Probleme empfindet, daß er nicht bloß sehen, sondern verstehen will. Das ist es, was ihn zum Nachdenken, zum Forschen reizt.

Mit dem Schauen, dem *θεᾶσθαι*, hängt noch eine Wortgruppe zusammen. Das sind *θεωρεῖν* und *θεωρία* und ihre Ableitungen. Schon früh wurden Theoroi die Abgesandten der Staaten genannt, die bei den großen Götterfesten an der heiligen Feier als 'Zuschauer' teilnehmen sollten. Schwerlich hat aber das Wort der Etymologie nach mit *θεός*, 'Gott', etwas zu tun. Vielmehr gehört es zu *θέα*, zur 'Schau', und besagt wie ähnliche Wortbildungen, daß der Mensch sich Zeit zum Schauen nimmt, diesem seine Sorge zuwendet und in ihm seine eigentliche Aufgabe erblickt. Von Pythagoras erzählte man, er habe die Philosophen mit den Menschen verglichen, die nach Olympia gingen, nicht um sich an den Wettkämpfen zu beteiligen oder um Handel zu treiben, sondern nur um zu schauen. Das kennzeichnet sie als die echten Vertreter des hellenischen Geistes. Die Ionier haben ebenso wie die Phoeniker die Meere um des Gewinnes willen befahren. Aber während diese Semiten ebenso seelenlos heimkehrten, wie sie ausgezogen waren, benützten die Hellenen ihre Fahrten, um sich innerlich zu bereichern,

indem sie ihren geistigen Horizont erweiterten und wie Odysseus viele Städte nicht nur äußerlich sahen, sondern auch den 'Sinn der Menschen erkennen wollten'. Das Wissen und die Erfahrungen, die sie dabei sammelten, wußten sie sehr wohl auch praktisch zu nutzen; aber sie empfanden diese auch als geistige Bereicherung, die einen Eigenwert hatte. Die Hellenen wollten schauen rein um des Schauens willen. Schon Herodot berichtet von Solon ausdrücklich, er habe seine großen Reisen nicht zu praktischen Zwecken, sondern um der Theoria willen unternommen. Die Hellenen tragen in sich den Erkenntnistrieb, der sich am reinsten entwickelt, wenn er keine praktischen Ziele im Auge hat. Dieses von Nützlichkeitserwägungen freie Schauen und Erkennen ist es, für das die Hellenen aus ihrem Wesen heraus das Wort Theoria geprägt haben. Sie ist nach Aristoteles menschenwürdiger und wertvoller als alle irdischen Schätze.

Scharfe Beobachtung der Einzelerscheinungen und des Zusammenhanges, in dem sie stehen, die Frage nach dem Warum, Woher und Wozu, das Streben nach Verallgemeinerung, nach dem Gesetz, das die einzelnen Vorgänge regelt, wie nach dem Gattungsmäßigen, in dem das wahre Wesen auch der Einzelerscheinung beschlossen ist, der Trieb, alles in einen großen Zusammenhang einzugliedern, der Sinn für Ordnung, Maß und Zahl, der die innere Struktur des wahrgenommenen Gegenstandes erfaßt, ferner das Sichwundern, Problemesehen, Verstehenwollen, endlich der Drang nach Erkenntnis rein um der Erkenntnis willen — das sind die verschiedenen und doch verwandten Wesenszüge, die den Hellenen befähigten, wissenschaftliche Forschung zu treiben. Ihre Lebenskraft erhielten sie aber erst dadurch, daß sie sich im Geiste selbständiger Einzelpersönlichkeiten vereinigten, die sich nicht mit den herkömmlichen Anschauungen beruhigten, sondern sich nach ihrem eigenen Ermessen praktisch ihr Leben einrichten und theoretisch ihr Weltbild gestalten wollten.

Überraschend schnell haben sich diese Anlagen des hellenischen Geistes schon im siebenten und sechsten Jahrhundert in Ionien entwickelt, wo das Vorwärtsdrängen durch kein geheiligtes Herkommen gehemmt wurde und die Begegnung mit den alten Kulturvölkern des Ostens fruchtbare Anregungen brachte. Scharf hebt sich die neue Geistigkeit von der Anschauungswelt des Epos ab. Zwei Begriffe sind es vor allem, die sie kennzeichnen.

Schon Homer ist sich bewußt, daß der Mensch neben den Sinnen auch ein rein geistiges Erkenntnisorgan hat, den Nus, den denkenden und verstehenden Intellekt (oben S. 10). Dagegen kommt nur an zwei jungen und farblosen Stellen das Wort Logos vor, das für den neuen Geist entscheidende Bedeutung gewinnen sollte und später das ganze hellenische Denken beherrscht. Logos kommt von *λέγειν*, 'auflesen', das bei Homer noch oft von dem Aufheben und Sammeln sinnlicher Gegenstände wie der Totengebeine gebraucht wird. Das Substantivum Logos hat schon an den frühesten Stellen, an denen es uns begegnet, rein geistige Bedeutung. Es ist der Ausdruck für die sammelnde, zusammenfassende, die sinnlichen Eindrücke kombinierende Tätigkeit des menschlichen Geistes, zu der namentlich auch das Zählen und Zusammenrechnen gehört. Da für den temperamentvollen, mitteilsamen Hellenen das Denken immer ein Gegenüber vor-

aussetzt und zum Zwiegespräch mit einem Du oder auch mit sich selbst wird, bezeichnet er mit demselben Terminus Logos auch das in der Sprache zum formalen Ausdruck gelangende Denken, nicht das einzelne zusammenhanglose Wort, aber auch nicht jede menschliche Rede, sondern im Gegensatz zu den von der Muse eingegebenen Versen und Worten der Dichtung und zu dem zwanglos dahinfließenden Sprechen des Mythos nur die Rede, die vom Intellekt ausgeht und geformt wird. Seinen ursprünglichen Sinn und seinen vollen Klang hat das Wort bei Hesiod, wenn er die beiden lehrhaften, selbstergrübelten Erzählungen über den Ursprung der Übel, die Geschichte von der Erschaffung des Weibes und die von den Weltaltern, durch die Übergangsformel verbindet: „Wenn du aber willst, werde ich dir noch einen anderen Logos richtig und sachkundig bis zum krönenden Abschluß emporführen." Da ist Logos die wohlüberlegte Darlegung, die einen Grundgedanken in zielbewußtem Aufbau durchführt. Später haben sich die verwandten Begriffe Logos und Mythos natürlich gelegentlich vermischt, und schon an den beiden vorher genannten Homerstellen ist Logos zum bloßen Geplauder geworden. Zugleich wurde aber Mythos immer mehr auf die fabulierende Erzählung eingeschränkt, und Plato kann diesem den sinnvollen, verstandesmäßig begründeten Logos gegenüberstellen. Das ist tatsächlich auch immer der eigentliche Sinn des Begriffes geblieben. Daß in ihm zugleich auch der Impuls zum vernunftgemäßen Handeln liegen konnte, wird uns später noch beschäftigen. Vorläufig sei als das Wesentliche festgestellt: Im Gegensatz zu Nus drückt Logos von vornherein die Beziehung zur Umwelt aus. Das Wort bezeichnet den menschlichen Intellekt, sofern dieser sich nach zwei Seiten betätigt, durch die Sammlung des empirischen Materials und durch dessen subjektive Verarbeitung mit Hilfe der Verstandeskräfte. Gerade die Verbindung dieser beiden Funktionen ist es, die den Hellenen die theoretische Eroberung der Umwelt ermöglichte, den Logos zum Träger ihrer Wissenschaft machte und dieser den Erfolg ihrer Arbeit verbürgte.

Seine größte Leistung vollbrachte dieser Logos, indem er sofort den Begriff entdeckte, der ihn nach der objektiven Seite hin ergänzte und ihm den Schlüssel zum Verständnis der gesamten Welt an die Hand gab. Das war der Begriff der Physis, der in der lateinischen Wiedergabe natura zum Eckpfeiler des europäischen Denkens geworden ist.

Das eindrucksvollste Phänomen, das der Mensch in seiner Umwelt beobachtete, war das Wachsen, das φύεσθαι der Pflanzen, das vom unscheinbaren Anfang, vom kleinen Samenkorn, bis zu dem Reifezustand führt, in dem sich die Pflanze voll entwickelt hat und ihr Wesen verwirklicht. Diesen Zustand, in dem also die Pflanze erst ihr bestimmtes Sosein erreicht, bezeichneten die Griechen mit dem Verbalsubstantiv Physis. Bei Homer kommt dieses an einer einzigen Stelle vor, wo es den Wuchs und das Aussehen einer vollentwickelten Pflanze angibt. Das neue Denken bemächtigte sich dieses Begriffes und gab ihm durch Verallgemeinerung eine ungeheure Ausweitung und Vertiefung. Vom Pflanzenwachstum übertrug man ihn nicht nur auf das Tierleben, sondern auf die ganze Welt mit all ihren Einzeldingen. Auch ihnen schrieb man eine Physis zu, ein

bestimmtes Sosein, und wie es noch die Römer bei ihrer Übersetzung natura empfunden haben, kam in dem Worte von Anfang an das Gefühl zum Ausdruck, daß das Wesen der Dinge das Ergebnis eines Werdeprozesses, eines organischen Wachstums sei. Wie nahe das dem griechischen Denken lag, kann selbst die Sprache mit ihrer Tempusbildung zeigen. Denn von dem Aorist, der die einmalige Tatsache berichtet und oft den Beginn des Vorganges aussagt (ἔφυ 'er wuchs', wie ἀπέθανε 'er starb'), scheidet sie scharf das Perfektum, das den daraus sich ergebenden Zustand bezeichnet (πέφυκε 'er ist geworden', 'ist seiner Natur nach', wie τέθνηκε 'er ist gestorben, ist tot'). Noch wichtiger wurde, daß nach griechischem Sprachempfinden das Wort Physis auch Verbalsubstantiv zu dem aktiven φύειν war, also in ihm auch das aktive Wachsenlassen liegen konnte. Denn damit wurde die Physis zu der Kraft, die alles Werden und Wachsen hervorruft. In der Pflanzenwelt hatte der Mensch aber auch alljährlich vor Augen, daß sich dieses Werden nach fester Ordnung vollzieht, daß Entstehen, Wachsen, Reifen, Welken, Absterben regelmäßig aufeinander folgen. Auch hier 'sammelte' und kombinierte der Logos die einzelnen Erfahrungen und gelangte durch Verallgemeinerung auch für den erweiterten Begriff der Physis zu dem Ergebnis, daß sie nicht sprunghaft und willkürlich verfährt und zugleich so wenig wie der Wuchs der Pflanze einer Lenkung von außen bedarf. So bildete sich der Begriff einer Physis heraus, die alles Geschehen in der Welt umfaßt und regelt und dabei ihren eigenen, unverbrüchlichen immanenten Gesetzen folgt, die keinen Eingriff von außen her benötigen oder zulassen. Das ist vielleicht die folgenschwerste Entdeckung, die auf geistigem Gebiete gemacht worden ist. Denn ohne diesen Begriff der Natur ist keine Natur-Wissenschaft denkbar, und wie fruchtbar er auch für die Geisteswissenschaft werden könne, hat namentlich Aristoteles gesehen.

Logos und Physis sind die unumgänglichen Voraussetzungen jeder Wissenschaft. Durch ihre Entdeckung sind die Hellenen die geistigen Führer des Abendlandes geworden.

Zweifellos ist die überraschend schnelle Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens bei den Joniern durch die Anregungen gefördert worden, die sie von den benachbarten alten Kulturvölkern empfingen. Wieviel sie von diesen gelernt hätten, haben die Griechen allezeit dankbar anerkannt, allerdings in dem Bewußtsein, daß sie alles, was sie von den Barbaren übernahmen, aus eigenem Geiste schöner gestalteten und zur Vollendung brächten (oben S. 51). Dem Orient verdanken die Hellenen nicht nur Schrift und Dezimalsystem, Maß, Gewicht und anderes geistiges Handwerkszeug; auch wenn Thales für das Jahr 585 eine Sonnenfinsternis voraussagte, hätte er das schwerlich ohne Kenntnis der Finsternisperioden tun können, wie sie in Babylonien seit uralter Zeit beobachtet und aufgezeichnet worden waren. In der Mathematik hatten außer den Babyloniern namentlich die Ägypter, in der Medizin diese und die Inder längst beachtliche Leistungen aufzuweisen, und schon in der Odyssee verdankt Helena den Ägyptern die Kenntnis von Heilmitteln. Nach Ägypten soll schon Thales gereist sein, um sich mathematische Kenntnisse anzueignen, und so manche

Hellenen haben später das alte Kulturland aufgesucht. Aber wenn daraufhin moderne Dilettanten die Griechen zu bloßen Vermittlern orientalischer Wissenschaft machen möchten, versäumen sie nicht nur die Frage zu stellen, was diese vorgefunden und was sie aus dem überkommenen Gute geschaffen haben, sondern sie haben sich vor allem nicht klargemacht, was Wissenschaft ist.

Die Babylonier wurden zu ihrer Himmelsbeobachtung vornehmlich durch das astrologische Interesse getrieben. Sie trug bei ihnen rein empirischen Charakter, und die berufensten Kenner bezweifeln, ob sie zu einer wirklichen Einsicht in die natürlichen Ursachen der Finsternisse gelangt sind. Die Hellenen stellten ihre Beobachtungen nicht an, um das Geschick der Menschen vorauszubestimmen — alle Astrologie hat sich ihr gesunder Sinn in der klassischen Zeit ferngehalten —; sie begnügten sich aber auch nicht mit dem einfachen Vermerk des Tatbestandes, sie folgten vielmehr auch hier ihrem angeborenen Erkenntnistriebe, wollten verstehen und fragten nach der Ursache der Erscheinungen. Wieweit schon Thales selbst eine Erklärung der Finsternisse gegeben hat, läßt sich bei dem Stande unserer Überlieferung nicht sagen. Jedenfalls war seit seinem Tode kaum mehr als ein Jahrhundert vergangen, da herrschte bei den Griechen volle Klarheit über die Beleuchtung des Mondes durch die Sonne und über die Verdeckung des einen Gestirnes durch das andere als die Ursache der Finsternisse. Daß die Erde frei im Raume schwebe, hat schon Anaximander kühn vorausgesetzt. Auch die Kugelgestalt der Erde wurde sicher schon lange vor Plato erkannt.

Das dringendste Problem stellten dann die scheinbaren Gestirnbewegungen. Denn gegen die Vorstellung, daß die sogenannten Irrsterne, die Planeten, wirklich regellos ihre Bahn ziehen sollten, sträubte sich der hellenische Sinn für Maß und Ordnung. Die verschiedensten Theorien wurden zur Erklärung ersonnen, und schließlich formulierte Plato, für den die Frage auch religiöse Bedeutung hatte, in seiner Akademie die Aufgabe, die Himmelserscheinungen so zu erklären, daß die Bahnen der Gestirne in regelrechten Kreisbewegungen verliefen. Die Lösung fand, vielleicht mit Hilfe von Anregungen, die er aus dem pythagoreischen Weltbilde empfangen hatte, sein genialer Schüler Herakleides, indem er die Achsendrehung der Erde entdeckte; und es ist wohl kaum ein Zweifel, daß Plato selbst im Alter diese Hypothese annahm oder jedenfalls in ihrer Bedeutung würdigte. Damit war die Bahn für weitere Fortschritte freigemacht, und im dritten Jahrhundert verkündete zum ersten Male Aristarch von Samos das heliozentrische System, ein Vorläufer des Kopernikus, der seinerseits mit Genugtuung die Bestätigung seiner eigenen Anschauung durch die antiken Astronomen feststellte. Die Entdeckung bedeutete allerdings auch für das Altertum eine solche Umwälzung und verletzte das religiöse Gefühl der Menschen, die sich die Erde als den heiligen unverrückbaren Mittelpunkt und Herd des Weltalls nicht rauben lassen wollten, in solchem Maße, daß sie sich nicht durchzusetzen vermochte. Dafür haben die hellenistischen Gelehrten die schon von den Ioniern begonnenen Forschungen über die Entfernung und Größe der Gestirne nach wissenschaftlicher Methode weitergeführt und haben ohne Fernrohr und andere weitreichende Instrumente für Sonne und Mond annähernd richtige Werte gefunden. Den

Schattenmesser, den Gnomon, den sie zur Bestimmung der verschiedenen Sonnenhöhe benützten, haben sie von den Babyloniern übernommen; aber erst sie haben ihn methodisch zur Erforschung der Himmelserscheinungen verwertet. Erst der hellenische Logos hat aus der empirischen Sternkunde die wissenschaftliche Astronomie entwickelt.

So steht es auf allen Gebieten. Schon zu Beginn des zweiten Jahrtausends waren die Ägypter imstande, schwierigere mathematische Aufgaben zu lösen. Aber das taten sie im Zusammenhang mit der Feldvermessung und anderen Erfordernissen des täglichen Lebens, und der Annäherungswert, den sie für den Inhalt des Kreises ansetzten, war durch empirisches Ausprobieren gefunden. Erst die Griechen erhoben sich über die praktische Zielsetzung, wenn auch nur wenige so weit gegangen sein werden wie Plato, der allein die reine zweckfreie Mathematik als wahrhaft wertvoll gelten ließ, weil sie die beste Schulung des Geistes sei und ihn auf das Immaterielle hinlenke. Die Griechen machten sich von der sinnlichen Zeichnung frei und arbeiteten bewußt mit den vollkommenen unveränderlichen Formen, die sie mit dem geistigen Auge erblickten. Sie überwanden auch hier die Empirie, indem sie nach dem Warum fragten und aus den Einzelbeobachtungen das allgemeine Gesetz ableiteten. Ihnen genügte aber auch nicht das bloße Ergebnis; sie verlangten Beweise, und so entwickelten sie die strenge wissenschaftliche Methode, die durch Eukleides' systematisierendes Lehrbuch zum Vorbild für das ganze Abendland geworden ist. Auf demselben Wege gelangten Männer wie Archytas, Theodoros, Archimedes zu den bahnbrechenden Erkenntnissen, die heute noch ihre Gültigkeit haben.

Die Griechen erkannten endlich mit ihrem Sinn für Maß und Zahl auch die grundlegende Bedeutung, die der Mathematik für alle Erkenntnisgebiete zukommt. Schon um 400 kennt der Verfasser der Schrift über die alte Medizin den Begriff der 'exakten' (ἀκριβής) Wissenschaft, die sich nicht auf bloße sinnliche Wahrnehmungen verläßt, sondern mit Maß und Gewicht arbeitet, und der Komiker Aristophanes konnte auf den Einfall kommen, in seinen Fröschen auch die Dichtwerke nach der neuesten Methode mit Richtschnur und Elle zu messen und die Verse auf die Waagschale zu legen. „Wenn man von den Kunstfertigkeiten Maß und Gewicht hinwegnähme, bliebe wenig von ihnen übrig" sagt Plato. Exakt sind sie nur soweit, als an ihnen das mathematische Element beteiligt ist. Von Plato oder auch von Aristipp erzählte man, er habe, als er auf einer Seefahrt an eine unbekannte Küste verschlagen wurde und dort mathematische Figuren in den Sand gezeichnet fand, seine Gefährten beruhigt: „Hier wohnen wirkliche Menschen."

Mit Hilfe der Mathematik haben sich die Griechen eine wissenschaftliche Mechanik und Physik geschaffen, und wie die Erkenntnis des Himmels hat auch die der Erde aus ihr den größten Nutzen gezogen. Einfache Karten von Einzelgebieten gab es schon im Orient, auch schematische Bilder der ganzen Erdoberfläche. Aber etwas völlig Neues war es, daß in Hellas schon im sechsten Jahrhundert Anaximander von Milet den kühnen Plan faßte, die verstreuten Angaben der Seefahrer und Landreisenden zu sammeln und zu einem Kartenbilde zu

verarbeiten, das nicht praktischen Zwecken dienen, sondern einen wissenschaftlichen Überblick über die gesamte Erdoberfläche vermitteln sollte. Als Hellene setzte er auch für diese klare, einfache Formen voraus, und mit freischaffender Abstraktion zerlegte er nach den klimatischen und ethnologischen Verschiedenheiten die Erde in zwei Teile, Europa und Asien, von dem man bald noch Libyen, also Afrika, als dritten Erdteil abspaltete. Die natürliche Grenze fand er im Mittelmeer, das wie im Westen durch die Straße von Gibraltar so im Osten mit dem äußeren Weltmeer in Verbindung stehe, da vom Schwarzen Meere ein Wasserlauf bis zum Kaspischen führe, das selbst eine Ausbuchtung des östlichen Ozeanes sei. Das letzte war freilich eine vorschnelle Hypothese, die erst allmählich von der empirischen Erkundung überwunden wurde. Diese fand ihren ersten Niederschlag bei Hekataios, der zu Anaximanders Karte einen erläuternden Logos schrieb, und führte in ständigem Fortschritt zur Verbesserung und Verfeinerung des Erdbildes. Aber eine wissenschaftliche Geographie konnte sich erst entwickeln, als man die Mathematik heranzog und nach der Entdeckung der Kugelgestalt der Erde zur Zoneneinteilung und zur Bestimmung von Längen und Breiten überging. Eratosthenes war es, der im dritten Jahrhundert in Alexandreia die mathematische Geographie begründete. Von den Ptolemaiern großzügig unterstützt, ließ er systematisch Entfernungsmessungen durchführen und ersetzte das altionische Erdbild durch ein neues, in dem er als Einteilungsprinzip nicht mehr die alten Erdteile, sondern den Meridian von Alexandreia und die Parallelkreise zugrunde legte. Diese Erdkarte mußte freilich noch sehr unvollkommen ausfallen, weil es an genügenden astronomischen Ortsbestimmungen fehlte, und wurde darum von dem Astronomen Hipparch scharf kritisiert. Eratosthenes wird die Unzulänglichkeit selbst empfunden haben; aber es verdient nur Anerkennung, wenn er nicht um eines für seine Zeit unerreichbaren Ideales willen darauf verzichtete, die wissenschaftliche Aufgabe im Rahmen des Möglichen durchzuführen. Wie die Größe und Entfernung von Sonne und Mond, so hat er auch den Umfang der Erde zu ermitteln versucht und ihn auf 252000 Stadien berechnet. Die Stadienlänge, die er voraussetzt, steht nicht ganz fest; jedenfalls hat er die wahre Größe von 40000 Kilometern nur unwesentlich überschritten oder sogar fast genau getroffen.

Mit der Messung und Zeichnung der Erdoberfläche gab sich aber der hellenische Geist nicht zufrieden. Er wollte auch hier verstehen und fragte nach den Ursachen, die zur jetzigen Gestalt geführt hätten. Der allseitig durchgebildete Poseidonios zog außer der Mathematik auch Physik und Astronomie heran, trieb morphologische und hydrographische Untersuchungen, sammelte auf ausgedehnten Forschungsreisen — eine volle Mondperiode weilte er am Atlantischen Ozean in Gades, um mit eigenen Augen die Erscheinungen von Ebbe und Flut zu beobachten — ein ungeheures Material und ruhte nicht eher, als bis er zu einer klaren Anschauung von der Struktur der Erde gelangte, die sich in seine gesamte Weltsicht einfügte. Die Geographie vollendete sich für ihn in der Erkenntnis, daß die Erde als Ganzes in unmittelbarer Wechselwirkung mit der Lebenseinheit des gesamten Kosmos stehe, jede einzelne Landschaft aber eine durch Lage und

Klima bedingte Einheit bilde, in der die gleichen Kräfte bei der Bodenbeschaffenheit, bei Pflanzen, Tieren und Menschen wirksam seien und sie in ihrer Eigenart bestimmten. Er verfolgte die mechanischen Prozesse, die vulkanischen Einflüsse wie die der Wasserverhältnisse, die der Erdoberfläche ihre gegenwärtige Gestalt gegeben hätten; aber hinter diesen erblickte er als Stoiker zugleich das Walten der göttlichen Vorsehung, die den Erdkörper zum Wohnsitz der Lebewesen, namentlich der Menschen bestimmt habe.

Am deutlichsten sehen wir in unserer Überlieferung den wissenschaftlichen Geist der Hellenen bei der Medizin am Werke. Auch auf diesem Gebiete hatten sich schon Ägypter und Inder empirisch nicht geringe Kenntnisse und Fertigkeiten angeeignet. Aber es fehlte doch ein tieferes Streben, in die Kausalzusammenhänge einzudringen; die anatomischen Kenntnisse blieben gering, und wenn man auch zu allgemeinen Regeln aufzusteigen suchte, war doch der Begriff eines festen Naturgesetzes, das die Gesundheit und Krankheit des Körpers regelt und auch für die Therapie den Weg weisen muß, dem Denken ganz fremd. Vielfach trat auch der Erforschung der natürlichen Ursachen im Orient hemmend der Glaube in den Weg, daß die Krankheiten auf die Einwirkung böser Dämonen zurückzuführen seien. Auch in Griechenland war dieser in den tieferen Volksschichten verbreitet; aber schon im Epos sind von ihm nur ganz geringe Spuren vorhanden, und um das Jahr 500 lebte in der griechischen Medizin bereits ein ganz anderer Geist: Der den Pythagoreern nahestehende Arzt Alkmaion verband mit philosophischen Spekulationen über die Grundsäfte und Grundeigenschaften des Körpers anatomische und physiologische Untersuchungen über die Sinnesorgane, die ihn zu der Entdeckung führten, daß nicht das Herz oder Zwerchfell, sondern das Gehirn der stoffliche Träger von Bewußtsein, Wahrnehmung und Denken sei.

Alkmaion wirkte im unteritalischen Kroton. Ihre eigentliche Ausbildung hat die wissenschaftliche Medizin aber an der kleinasiatischen Küste in Knidos und auf der vorgelagerten Insel Kos erfahren. Dort bestanden schon früh Ärzteschulen, die in fester Tradition die empirische Beobachtung der Krankheiten ebenso wie das Studium des menschlichen Körpers pflegten. Dort erschloß man sich mit Begeisterung auch dem neuen Geiste, der von dem benachbarten Milet ausging. Der Begriff der Physis, die alles nach festem Gesetze ordnet, wurde dort zum Grundpfeiler der ärztlichen Kunst und ist es seitdem in Griechenland geblieben.

Eine Krankheit gab es, bei der sich aus begreiflichen Gründen auch in Griechenland der Glaube an dämonischen Einfluß besonders zäh erhielt. Das war die 'heilige Krankheit', die Epilepsie. Über sie hat deshalb der junge Hippokrates um 430 seine Erstlingsschrift veröffentlicht und in ihr gleich zu Anfang seinen eigenen Standpunkt grundsätzlich formuliert: „Mit der Krankheit, die man die heilige nennt, steht es folgendermaßen: Keineswegs scheint sie mir göttlicher oder heiliger zu sein als die anderen Krankheiten, sondern einen natürlichen Ursprung haben auch die anderen Krankheiten, einen natürlichen Ursprung und Grund auch diese." Das ist der Satz, für den er in seiner Schrift den wissenschaftlichen Beweis liefern will. Zu diesem Zwecke stellt er zunächst die empirischen

Tatsachen fest, daß die Epilepsie an eine bestimmte körperliche Konstitution, also an eine Naturanlage gebunden ist, und daß sie sich vererbt — es ist das erste Mal, daß die Lebenserfahrung der Vererbung als Naturgesetz erkannt und formuliert wird —, und gibt dann ausführlich eine natürliche Erklärung ihrer Entstehung, nach der die Ursache ein Übermaß von Schleim ist, der als 'Katarrh' aus dem Gehirn 'herabfließt' (καταῤῥεῖ) und die Gefäße des Körpers verstopft, sodaß in ihnen das lebenwirkende Pneuma nicht richtig zirkulieren kann und Lähmungserscheinungen und andere Störungen auftreten. Auf Grund dieser Darlegungen kann er dann am Schluß seine Anschauung noch einmal dahin zusammenfassen: „Diese sogenannte heilige Krankheit entsteht also aus denselben Ursachen wie die übrigen. Jede einzelne Krankheit hat ihre natürliche Ursache, und bei jeder gibt es Mittel und Wege, ihr entgegenzuwirken, indem man die Ursache beseitigt und das Gegenteilige fördert. Darüber muß der Arzt Bescheid wissen; dann wird er wie die anderen so auch diese Krankheit heilen können, ohne Reinigungen und Beschwörungen."

Das ist eine Sprache, die der Orient nicht kennt und nicht kennen kann. Denn ihm fehlt dazu die Voraussetzung: der Begriff einer Natur, die ausschließlich ihren eigenen Gesetzen folgt, keinerlei dämonische oder sonstige 'übernatürliche' Eingriffe duldet und selbst den Weg zur Heilung weist. Es ist die Sprache einer Natur-Wissenschaft, die sich mit Stolz ihrer Eigenart bewußt ist und sich scharf von jedem Dilettantismus absetzt.

Erwachsen ist diese Wissenschaft auf dem Boden der neuen ionischen Geisteshaltung; denn sie stützt sich ganz auf den Begriff der Physis. Hippokrates verwendet das Wort in mannigfachster Weise, für Ursprung und Wesen der einzelnen Krankheiten, für die Natur des Menschen im allgemeinen wie für die besondere Konstitution des Patienten, für die Beschaffenheit von Arzneien und sonstigen Dingen; aber hinter dem allen steht der ionische Begriff der einen allumfassenden göttlichen Natur, zu der nicht bloß der Mensch gehört, sondern auch Sonne und Winde und alles andere, was uns umgibt. Die Natur ist das große Ganze, von dem alle Einzeldinge nur Teile sind, und diese stehen mit dem Ganzen wie unter sich in organischem Zusammenhang, in steter Wechselwirkung. Das wurde Hippokrates dadurch zur lebendigen Erfahrung, daß er nach damaliger Sitte seine Praxis nicht an einem einzelnen Orte, sondern in verschiedensten Gegenden ausübte. Immer wieder beobachtete er da, daß der Mensch in engstem Kontakt mit seiner Umwelt lebt und daß von dieser die Gesundheit und Krankheit des Leibes wie der Seele abhängen. Dringend legte er darum seinen Fachgenossen in einer besonderen Schrift ans Herz, wenn sie in einer fremden Stadt tätig wären, zunächst einmal die Lage des Ortes, namentlich die Sonnenbestrahlung, ferner die im Süden so wichtige Trinkwasserbeschaffenheit und die im Laufe des Jahres wechselnden Temperaturverhältnisse zu studieren. Das ist für den Arzt ebenso wichtig wie die Klarheit darüber, wie die äußeren Mittel, die er bei der Einzelerkrankung anwendet, auf den Körper und seine Organe wirken. Auch da muß er ja wissen, welches die Physis der Krankheit ist, worauf 'ihr Blühen und Wachsen, ihr Welken und Schwinden' beruht; nur dann kann er ihr durch An-

wendung geeigneter Arzneien und Ernährung entgegenwirken und den Normalzustand, das Gleichgewicht von Warm und Kalt und Feucht und Trocken herbeiführen.

Darum ist es auch Hippokrates' Grundüberzeugung, daß der Arzt seinen Blick stets auf 'das Ganze' zu richten hat. Er muß nicht bloß bei der Therapie den ganzen Körper, ja den aus Leib und Seele bestehenden Gesamtorganismus im Auge behalten, sondern er darf auch den Menschen nicht von seiner Umwelt isolieren, weil man seine Physis nur im Zusammenhang mit der gesamten Natur des Alls erkennen und verstehen kann. Es ist ja dieselbe Physis, die in uns und außer uns wirkt; es ist dasselbe Element, das im Menschen wie in der ganzen Welt Leben weckt, die Luft, die als eingeatmeter warmer Hauch, als Pneuma, unsern leiblichen und seelischen Zustand bestimmt und je nach ihrer eigenen Beschaffenheit zu ändern vermag. Ursache der Krankheiten ist, was der Mensch aus seiner Umwelt aufnimmt und was er an sie abgibt. Darum muß der Arzt diese Umwelt, ja 'das Ganze' der Physis ebenso genau kennen wie den menschlichen Körper. Er muß also eine Ausbildung haben, die sich auf allgemeiner naturwissenschaftlicher Grundlage aufbaut. Das ist die Forderung, die Hippokrates stellt, und das ist die wissenschaftliche Haltung, die ihm von Plato ausdrückliche Anerkennung eingetragen hat.

Das Studium der Natur ist also in Hippokrates' Augen für jeden praktischen Arzt unentbehrlich. Er selbst war aber der wissenschaftliche Geist, der sich durch die Schranken und Zäune der Praxis nicht beengen ließ. Wenn ihm ein Problem einmal auftauchte, ging er ihm aus rein theoretischem Interesse nach. Wie Herodot unternahm er eine große Forschungsreise nach dem Osten, und die Frucht war eine Schrift, in der er den Einfluß der Umwelt, des Klimas und der Landschaft auf die körperliche und seelische Eigenart der Völker verfolgte und den Grund zu einer wissenschaftlichen Völkerkunde legte. Den einzelnen Patienten und seine Erkrankung verlieren wir da aus den Augen; aber um so tiefer empfinden wir, was Hippokrates meinte, wenn er die Physis des Menschen in den großen Zusammenhang des Kosmos hineinstellte. Wir verstehen es aber auch, daß Plato den Unterschied der Wissenschaft von der rein nach der Erfahrung arbeitenden Routine gerade an der Medizin erläutern konnte, die keinen Schritt ohne genügende Begründung tut und die Berechtigung für ihr Verfahren daraus ableitet, daß sie die Physis des Menschen wie der Mittel, die sie anwendet, genau erforscht hat.

„Ausgangspunkt der ärztlichen Kunst ist die Natur des Körpers" heißt es in Hippokrates' Sinne in einer der uns erhaltenen medizinischen Schriften. Anatomische Studien müssen deshalb am Anfang des Studiums stehen. Hippokrates beruft sich selbst gelegentlich auf Sektionen an Tierleichen. Aber um von den physiologischen Vorgängen ein Bild zu gewinnen, war er auf ein anderes Verfahren angewiesen. Analogien des Tierlebens mußten aushelfen; hinzu kamen die Schlüsse aus den am Menschen selbst äußerlich beobachteten Symptomen auf die inneren Vorgänge. Darüber wird später noch mehr zu sagen sein.

Wo sich die Erfahrung nicht von selbst darbot, wurde sie notfalls auch schon durch einfachste Experimente ergänzt.

Bei den einzelnen Krankheiten wurde die herkömmliche Beobachtung der Patienten mit derselben Gewissenhaftigkeit und Blickschärfe weitergeführt. Davon zeugen die 'Epidemienbücher', die Krankenjournale, die Hippokrates bei seinem Aufenthalte an den verschiedenen Orten — nur das bedeutet das Wort 'Epidemiai' — führen ließ. Sie lieferten das empirische Material für den verarbeitenden Logos, der zunächst aus einer Reihe ähnlicher Einzelfälle ein allgemeines Krankheitsbild für die Diagnose erzielen wollte. Aber entscheidend war auch hier die Frage nach der Ursache und Entstehung der Krankheit. Denn von ihrer Beantwortung hing die Bekämpfung des Leidens ab. Den Weg für die Therapie wies wieder die Natur. Denn sie war nicht nur die Kraft, aus der alles Leben stammt, sondern auch die Norm, die es regelt. Der naturgemäße Zustand war gleichbedeutend mit dem normalen, in dem der ganze Leib wie seine Glieder gesund sind und richtig funktionieren. Und wie der Chirurg nach der Einleitung zur Schrift von den Knochenbrüchen bei einer Verrenkung vor der Aufgabe steht, die Glieder wieder in 'die normgewiesene, gerechte Naturlage' zurückzubringen, so gilt es bei den inneren Krankheiten, das normale Gleichgewicht der Säfte und Qualitäten, das durch die Krankheit gestört ist, wiederherzustellen. Das geschieht, 'indem man dem Körper das zuführt, was der Krankheit am meisten feind ist'. Der allopathische Grundsatz, daß man Entgegengesetztes durch Entgegengesetztes zu heilen hat, ist für Hippokrates die eigentliche Naturheilmethode. Der beste Arzt ist freilich die Natur selbst, und der menschliche Arzt nur Diener und Schüler der Natur.

Scharfe Kämpfe wurden damals zwischen den reinen Empirikern und den spekulativ gerichteten Ärzten geführt, die von irgendeiner allgemeinen philosophischen Theorie aus den menschlichen Organismus verstehen und praktisch behandeln wollten. Für Hippokrates' Wirklichkeitssinn ergab sich eine mittlere Stellung von selbst. Die empirische Beobachtung der Krankheitsfälle war für ihn als Ausgang selbstverständlich; aber es bedeutet doch eine schwere Verkennung, wenn man daraufhin eine 'ausgesprochen antiphilosophische Haltung der hippokratischen Schule' behauptet hat. Hippokrates wußte genau, daß der forschende Logos bei der Verwertung des empirischen Materials auf eigene Voraussetzungen, Hypothesen, nicht verzichten kann, wenn er vorwärtskommen und zu einer allgemeinen Erkenntnis gelangen will; und seine ganze Anschauung von der ärztlichen Kunst gründete sich auf die philosophische Lehre des Diogenes von Apollonia, nach der das Pneuma, die eingeatmete Luft, das Lebenselement ist, von dessen richtiger Zirkulation die leibliche Gesundheit wie das Denken abhängt. Dazu fühlte Hippokrates sich aber nur berechtigt, weil er diese Annahme immer wieder durch die Erfahrung und die ständige Beobachtung der Natur bestätigt fand. Diese Verbindung der Sammlung des empirischen Materials mit der Verarbeitung durch das eigene Denken war ja im Wesen des hellenischen Logos gesetzt, und sie ist es, die Hippokrates in seiner Forschung verwirklicht, indem er auch seine

allgemeine, auf philosophischer Grundlage erwachsene Anschauung von der Natur des Menschen immer wieder an der Erfahrung überprüft.

Diesen Geist hat er an seine zahlreichen Schüler weitergegeben und sie zugleich mit einem hohen Berufsethos erfüllt, von dem noch heute der — freilich vielleicht wohl schon vor ihm in den Ärzteschulen übliche — Eid beredtes Zeugnis ablegt. In diesem verpflichtet sich der Jünger auch, seinen Meister gleich dem leiblichen Vater zu ehren. Aber das bedeutet nicht etwa, daß er auf dessen Worte zu schwören hat. Nichts lag Hippokrates persönlich ferner, als seine Schüler an ein Dogma zu binden, das nur die Weiterentwicklung der Wissenschaft hemmen konnte. Daß diese die Selbständigkeit der Einzelpersönlichkeit und die volle Freiheit der Forschung zur Voraussetzung habe, war ihm als Hellenen selbstverständlich. In seiner Schule herrschte ein ungeheuer reges geistiges Leben, und schon in seiner nächsten Umgebung tauchten tiefgehende Meinungsverschiedenheiten auf. Sein eigener Schwiegersohn Polybos schlug neue Wege ein und gab mit seiner Lehre von den vier Grundsäften, dem Blute, dem Schleime, der hellen und dunklen Galle, der Humoralpathologie die Form, in der sie durch die Jahrhunderte fortlebte und zu dem Glauben an die vier seelischen, aus der Mischung dieser Säfte entstehenden Temperamente führte.

Auch die spätere Medizin der Griechen hat in Hippokrates zwar ihren Begründer verehrt, aber nicht daran gedacht, sich an seine Anschauung zu binden. Sie forschte weiter und hat dabei methodisch wie sachlich große Fortschritte über ihn hinaus gemacht. Aber das konnte sie nur, weil sie in seinem Geiste weiter arbeitete. Rückschläge haben nicht gefehlt. Das Volk ließ sich den Glauben an dämonische Einflüsse nicht nehmen, und die magische Heilmethode wurde von den Priestern des Asklepios in Epidauros und anderen Orten weiter gepflegt. Auch innerhalb der ärztlichen Zunft entwickelte sich in hellenistischer Zeit eine Richtung, die alle theoretische Ursachenforschung für unfruchtbar erklärte und sich zur reinen Empirie bekannte. Aber auch für sie blieb der Glaube an die nur ihren eigenen Gesetzen folgende Physis die Voraussetzung der ärztlichen Kunst, und trotz aller skeptischen Vorbehalte wollte man mit Hilfe der Erfahrung wenigstens so weit in die menschliche Natur eindringen, daß man die Krankheiten durch Wiederherstellung des Normalzustandes heilen könne. Im ganzen blieb das Studium des menschlichen Körpers und der Natur der Mittelpunkt der ärztlichen Ausbildung und die Physis die große Lehrmeisterin für die Therapie. Ganz in dieser Erkenntnis lebte noch im zweiten nachchristlichen Jahrhundert Galen, der den unmittelbaren Anschluß an Hippokrates wieder zu finden suchte. Erst die Spätantike zog es vor, aus Büchern statt direkt aus der Natur zu lernen. Das Mittelalter brachte dann für das Abendland den Todesschlaf der ärztlichen Wissenschaft, und erst als Paracelsus bewußt wieder die Natur aufsuchte und auf die Antike zurückgriff — „Wan ist die arznei höcher gestanden, dan do Hippokrates war?" —, schlug die Geburtsstunde für die wissenschaftliche Medizin der Neuzeit.

Die Medizin ist der Zweig der Naturwissenschaft, der am engsten mit dem praktischen Leben verflochten ist. Trotzdem haben sie die Hellenen zu einer wirk-

lichen Wissenschaft ausgebildet, weil sie auch hier ihrem Wissensdrange folgten, der über die praktische Zielsetzung hinaus die Erkenntnis um ihrer selbst willen suchte und zur 'Wahrheit' vordringen wollte. Das griechische Wort ἀλήθεια bezeichnet seiner Bildung nach die 'Unverborgenheit' und wird bei Homer zunächst von der subjektiven Aussage gebraucht, die einen Sachverhalt richtig, offen und unverhüllt wiedergibt, dann aber auch schon von dem Inhalt, dem wahren Tatbestand, der in dieser rein und unverfälscht zum Ausdruck kommt. Plato stellt die Aletheia des Kampfes in der Schlacht dem Scheingefecht der Übungsschule, Thukydides die des wahren Sachverhaltes der irrtümlichen Vorstellung entgegen. Aletheia bezeichnet also nicht nur die Wahrheit der Aussage, sondern auch die objektive Wirklichkeit, das 'wahre Sein'. Das ist keine Unbestimmtheit des sprachlichen Ausdrucks, sondern in der hellenischen Denkform begründet, die für jede Aussage einen objektiven Halt verlangt und beides in einer Einheit zusammenschaut. Der Nus ist für sie nicht nur das Denken, sondern auch das Gedachte, die Doxa nicht nur die subjektive Meinung über ein Ding, sondern auch dieses selbst, sofern es sich für das Subjekt in einer bestimmten Art und Weise darstellt, ihm so 'scheint'. Parmenides konnte daraufhin allgemein die Scheinwelt der Doxa, wie sie uns unsere Sinne zeigen, von der Aletheia sondern, dem wahren Sein, das unser Denken verlangt und das sich mit dem Inhalt dieses Denkens deckt. Zu dieser Aletheia, zum wahren Sein, will der hellenische Geist vordringen und sie nicht bloß äußerlich erfassen, sondern innerlich verstehen.

Das gilt ebenso wie für die natürliche Welt, der sich das Interesse in Ionien zuerst zuwendete, auch für die des Geistes. Auch die Geisteswissenschaft haben die Hellenen begründet. Das können wir uns am besten auf einem Gebiete klarmachen, auf dem der Geschichtschreibung.

Oswald Spengler hat die Griechen als ahistorisches Volk bezeichnet und ihnen die Ägypter gegenübergestellt, bei denen die Chroniken bis in graue Vorzeit zurückreichen. In der Tat ist das älteste Datum der griechischen Geschichte erst das Jahr 776, mit dem die von Hippias veröffentlichte Liste der Olympiasieger begann, und die Chroniken setzten noch viel später ein. Aber das beweist nur, daß dem Hellenen an der bloßen Aneinanderreihung und Aufbewahrung zusammenhangloser Tatsachen nichts lag, sondern nur an dem, was der Logos aus dem unter subjektiven Gesichtspunkten gesammelten Material machte. Diese Aufgabe hat er erst in einer bestimmten geistesgeschichtlichen Lage erkannt, dann aber sofort so zielbewußt in Angriff genommen, daß er damit die wissenschaftliche Geschichtschreibung schuf, die den Ägyptern wie den anderen Völkern des Orients völlig fremd geblieben ist.

Die Erinnerung an die Vergangenheit wurde in Hellas zuerst von den Adelsgeschlechtern gepflegt, die ihre Ahnenreihen bis auf die Trojakämpfer und auf die Götter selbst zurückführen wollten. In die verwirrende Fülle von Stammbäumen, die sich dabei ergab, brachten schon die genealogischen Epen Hesiods und seiner Nachfolger eine gewisse Ordnung, und um 500 setzte diese Hekataios in einem Prosawerke fort, in dem er nicht nur alles Mythische und Wunderbare gründlich rationalisierte, sondern auch ein chronologisches Gerüst für die Sagen-

geschichte schuf. Eigentliche Geschichtschreibung lag aber noch außerhalb seines Gesichtsfeldes.

Diese ist erst erwachsen, als das hellenische Volk Geschichte nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich erlebte, als gemeinsame Gefahr und gemeinsamer Sieg die Hellenen zu einer einheitlichen Nation zusammenschweißten, überall die Flammen völkischer Begeisterung entfachten und im Geiste eines einzelnen Denkers aufgefangen ihn zum geschichtlichen Sehen und Verstehen befähigten und den Drang zum Forschen und Darstellen in ihm weckten.

Herodot stammte aus der kleinasiatischen Grenzmark, wo die Hellenen naturgemäß den Gegensatz zu den Barbaren besonders lebendig empfanden. Er war noch ein kleiner Knabe, als der Sieg von Salamis erfochten wurde. Aber dieses Ereignis wurde für sein gesamtes persönliches Leben entscheidend. An dem Kampfe gegen die Lygdamiden, die sich als persische Vasallen in seiner Vaterstadt Halikarnaß noch eine Zeitlang hielten, hat er sich als Jüngling wie sein Oheim Panyassis, der dabei sein Leben verlor, aktiv beteiligt. Dann zog es ihn aber aus der engen Heimat wie so manchen Hellenen in die Ferne. Er unternahm weite Forschungsreisen, nach Ägypten, Innerasien und nach dem Schwarzen Meer. Mit hellen Augen und unersättlicher Wißbegier beobachtete und notierte er alles, was ihn interessierte, und das war so ziemlich alles, was er auf dem fremden Boden sah. Aber von seinen zahlreichen Vorgängern unterschied er sich doch in einem Punkte: er wollte bei seiner *ἱστορίη*, seiner 'Erkundung', nicht nur Land und Leute der Gegenwart kennenlernen, sondern er wollte auch von der Vergangenheit eine Vorstellung gewinnen, und was er da über den Werdegang und über die Geschichte der einzelnen Völker ermittelte, das ordnete sein historischer Sinn von einem höheren Gesichtspunkt und faßte es zu einem Gesamtbild zusammen. Er wollte eine Vorstellung davon gewinnen, wie allmählich ganz Asien einschließlich Ägypten unter Persiens Herrschaft gelangt war und zu dem Weltreich wurde, das schließlich auch nach Europa übergriff und den Angriff auf Griechenland unternahm. Als Kampf zwischen Asien und Europa hatten von vornherein, wie am eindrucksvollsten Aischylos zeigt, die Griechen den Xerxeszug angesehen, und zweifellos hat Herodot auf seinen Reisen schon Material gesammelt, das er später in seinem Werke verwendet hat. Er ist niemals reiner Geograph oder Völkerkundler gewesen, sondern hatte von früh an historische Interessen. Da Herodot, als er seine Reisen durchführte, bereits ein hoher Dreißiger war, wird er gewiß schon bestimmte literarische Pläne gehabt haben. Wieweit ihm freilich damals schon vorschwebte, den Freiheitskampf seines Volkes zum Thema eines Lebenswerkes zu machen, ist eine andere Frage. Jedenfalls ist es aber psychologisch undenkbar, daß dieser große Gedanke ihm, wie man modern gemeint hat, halb unbewußt gekommen und er im Verlaufe anderer Arbeiten rein zufällig zum Begründer der Geschichtsschreibung geworden sei. Seine Darstellung des gewaltigen Ringens liegt ja auch ganz in der Linie, die ihm die Verbindung von nationalem Gefühl und wissenschaftlichem Sinn, der Grundzug seines Wesens, wies.

Feste Umrisse muß der Plan zu seinem Werke spätestens gewonnen haben, als er nach seinen Reisen eine Reihe von Jahren in Athen weilte, wo damals

Perikles gerade eine panhellenische Politik trieb, die Herodots innerstem Empfinden entsprach. So ist er denn auch nach der 444 gegründeten Kolonie Thurii gegangen, die sich nach dem Willen des großen Staatsmannes aus Hellenen aller Stämme zusammensetzen und damit ein Sinnbild seiner politischen Bestrebungen sein sollte. Aber wie Herodot seine Geburtsstadt Halikarnaß verlassen hatte, so hat er auch in Thurii keine Heimat gefunden. Die einzelne Polis fesselte ihn nicht. Er kannte in Wahrheit nur eine Heimat, der er dafür mit seinem ganzen Denken und Fühlen angehörte. Das war Hellas.

„Das haben nicht wir vollbracht, sondern Götter und Heroen" sagt bei Herodot Themistokles nach der Schlacht von Salamis. Aber diese Erkenntnis und die Dankbarkeit gegen Gott minderten nichts an dem Stolze der Hellenen auf die eigene Leistung und an dem Bewußtsein, daß sie als freie Männer durch Einsatz aller ihrer menschlichen Kräfte die gewaltige materielle Übermacht ganz Asiens bezwungen hätten. Das war ein Heldentum, das sich getrost mit dem der Trojakämpfer messen konnte, ja dieses noch übertraf, weil es nicht Sache einzelner Recken, sondern des ganzen Volkes war. Niemand war von dieser Überzeugung tiefer durchdrungen als Herodot, und davon war sein Herz so voll, daß in ihm der kühne Entschluß reifte, mit Homer in Wettbewerb zu treten und nach dessen Vorbild den Ruhm der Helden des Perserkrieges zu künden. Darüber war er sich aber klar, daß die Großtaten der jüngsten Vergangenheit keine Ausschmückung durch dichterische Phantasie verlangten oder ertrügen, sondern daß für sie die angemessene Form eine prosaische Darstellung der einfachen Tatsachen sei, die eine überzeugendere Sprache redeten als jede poetische Kunst. Zur wissenschaftlichen Erforschung dieser Tatsachen, nicht zur freischaffenden Dichtung trieb ihn auch persönliche Begabung und Neigung. Bei seiner Darstellung sah er aber seine eigentliche Aufgabe darin, nicht einen äußerlichen Bericht zu geben, sondern wie Aischylos den Sinn des Geschehens religiös zu deuten und zugleich die menschlichen Kräfte, die sein Volk zum Siege befähigt hatten, voll ans Licht zu stellen.

Einen Vorgänger für sein Geschichtswerk hatte Herodot nicht. Es gab auch noch keinen Begriff der 'Geschichte', am wenigsten im modernen Sinne. Das empfindet man am stärksten in den vier ersten Büchern seines Werkes, in denen er seine ganze 'Erkundung', seine *ἱστορίη* über die östlichen Länder vor den Lesern ausbreitet. Damit geht er weit über das hinaus, was wir unter 'Geschichte' verstehen. Aber eins dürfen wir dabei doch nicht übersehen: Schon Aischylos hatte seine Perser damit eröffnet, daß er eine Fülle von klangvollen, fremdartigen Namen am Ohr seiner Hörer vorüberrauschen ließ, um eine Vorstellung von Xerxes' ungeheurer Heeresmacht zu vermitteln. Ein ähnliches Ziel verfolgt auch Herodot, und so stark auch ihn selbst wie seine Leser die Einzelheiten, die er bringt, interessieren, sollen sie doch in ihrer Gesamtheit einem höheren Zwecke dienen: der Leser soll auf diesem Wege ein anschauliches Bild der Größe und der unerschöpflichen Machtquellen gewinnen, über die das Perserreich verfügte, als es sich zum Angriff auf das kleine, ärmliche Hellas rüstete. Das ist der Eindruck, den auch heute noch der Leser erhält, der unbefangen Herodots Absichten folgt. Diese Bücher sind nur die Grundlage und die Vorbereitung für das eigent-

liche Thema des Werkes, aber sie sind nötig, um die hellenischen Leistungen im Freiheitskampfe voll zu würdigen. Auch sie sind nicht nur subjektive ἱστορίη, sondern sie gehören zur 'Historie', zur 'Geschichte'.

Den historischen Sinn Herodots zeigt gleich die Art, wie er sein Werk mit der Frage nach der Ursache des Geschehens eröffnet, die den Hellenen im Blute lag. Er findet die letzte Ursache des Krieges in dem alten Gegensatz zwischen Asien und Europa, zwischen Hellenen und Barbaren, und in dem orientalischen maß- und ziellosen Eroberungsdrang. Nach dem ersten Weltkriege schrieb Hermann Stegemann in seiner 'Weltwende' den zukunftweisenden Satz: „Wir dürfen der kommenden Entscheidung nicht ins Auge sehen, ohne uns bewußt zu werden, daß diese Auseinandersetzung zwischen Asien und Europa die Jahrtausende füllt. Asien hat sie von Anfang an erobernd betrieben." Herodot ist der erste, der diesen Gedanken klar erfaßt und damit seinem Werke zeitlich wie räumlich weltweiten Hintergrund gegeben hat.

Es war eine besondere Gunst des Schicksals, daß für die gewaltigen Taten des griechischen Volkes sofort ein Herold erstand, der durch die Verbindung von leidenschaftlichem nationalen Empfinden mit wahrhaft historischem Sinne wirklich berufen war, sie der Nachwelt zu überliefern. Wollen wir allerdings Herodots wissenschaftliche Leistung gerecht beurteilen, dürfen wir nicht moderne Maßstäbe anlegen und nie vergessen, daß er mit seinem Werke Neuland betrat und sich in der Forschung wie in der Darstellung selbst die rechte Methode schaffen mußte. Nicht auf die Ausführung im einzelnen, sondern auf seine grundsätzliche Haltung kommt es an.

In die Ferne ist Herodot gereist, weil er mit eigenen Augen sehen wollte, worüber er zu berichten gedachte, und sich nicht auf das verließ, was er von anderen hörte. Er hat aber auch die Schlachtfelder in der Heimat besucht, um die Kämpfe auf Grund seiner Autopsie schildern zu können. Er hat sich als erster authentische Listen der persischen militärischen und zivilen Verwaltung beschafft, andere Urkunden eingesehen, ja sogar die Bedeutung der Denkmäler und Inschriften für die Forschung erkannt, hat überall versucht, sachkundige und glaubwürdige Gewährsmänner zu befragen, grundsätzlich Berichte aus den verschiedenen Lagern eingezogen, auch auf die Kritik der Überlieferung keineswegs verzichtet. Wenn er in manchen schwierigen Fällen die verschiedenen Aussagen ohne eigene Entscheidung vorlegt, so kennzeichnet das nur die Gewissenhaftigkeit und das Verantwortungsgefühl des Forschers. Militärisches und politisches Verständnis hat er nicht in genügendem Maße besessen, dafür aber die inneren Kräfte, die den Hellenen den Sieg über die Übermacht brachten, um so klarer herausgearbeitet. Sogar eine Chronologie der geschichtlichen Zeit hat er mit Hilfe der persischen Königslisten zum ersten Male zu geben versucht. Irrtümer sind ihm genug unterlaufen. Auch persönliche Zuneigung und Abneigung hat der mitten im Zeitgeschehen stehende temperamentvolle Mann gefühlt. Aber nie haben sie ihn dazu verführt, bewußt die Tatsachen falsch darzustellen. Auch als Wahlathener ist er in seinem Werk durchaus den Spartanern, ja sogar den

Feinden Athens gerecht geworden. Wie für die Vertreter der Naturwissenschaften, so ist auch für ihn die Wahrheit der einzige Leitstern, dem er folgen will.

Den Antrieb zur Abfassung seines Werkes hat ihm nicht der nüchterne Sinn des unbeteiligten Wissenschaftlers gegeben, sondern völkischer Stolz und die Begeisterung für die Großtaten seiner Landsleute. Sie sind es, die seinem Werke Wärme und Schwung verleihen und ihm seine Wirkung für die Ewigkeit gesichert haben. Aber auch sie haben ihn niemals zu verfälschender Idealisierung oder zum bewußten Abweichen von der Wahrheit verlockt. In der künstlerischen Darstellung hat er allerdings seiner Lust zum Fabulieren oft nachgegeben und sich grundsätzlich als Fortsetzer des Epos viel größere Freiheiten gestattet, als sich das mit unserer Vorstellung von der Stoffgebundenheit des Historikers verträgt. Aber gerade darauf beruht der Reiz, den sein Werk noch heute auf die Leser ausübt. Und die Freiheit, die er sich nimmt, hängt innerlich bei ihm mit seiner Auffassung von der höchsten Aufgabe des Historikers zusammen, mit dem Streben, nicht nur äußerliche Tatsachendarstellung zu bringen, sondern den tiefsten Sinn des großen Geschehens, das er erzählt, zu enthüllen. Wie Aischylos — und nicht ohne dessen Anregung — findet Herodot ihn darin, daß der Freiheitswille des kleinen, aber alle seine Kräfte für seine höchsten Güter einsetzenden Hellenenvolkes über die zusammengetriebenen Massen des asiatischen Despoten siegen mußte, weil es in Zeus' gerechter Weltordnung unmöglich war, daß die Hybris, die sich über die Grenzen des Menschentums hinwegsetzt, triumphiere und der Geist der materiellen Macht unterliege.

Den Ehrennamen 'Vater der Geschichtschreibung', den schon das Altertum Herodot gegeben hat, verdient er noch heute zu tragen.

Die Mängel, die Herodots historischer Forschung und Darstellung anhafteten, hat Thukydides klar erkannt und gerügt; aber als seinen eigentlichen Vorgänger hat er ihn doch betrachtet und Herodots unvollendetem Werk den sachlichen Abschluß gegeben, den er vermißte. Gerade die innere Auseinandersetzung mit Herodot hat ihm dazu gedient, das Wesen der Geschichtschreibung und damit seine persönliche Aufgabe schärfer zu erfassen.

Thukydides war der Sohn einer neuen Zeit, in der sich der Logos seiner Kraft und seiner Eigengesetzlichkeit voll bewußt geworden war. Durch seine Abkunft wie durch seine innere Neigung war er dazu berufen, an dem großen Ringen, das über das Schicksal seiner Vaterstadt entscheiden mußte, aktiv an hervorragender Stelle mitzuwirken, und es war ihm selbstverständlich, daß er all seine Fähigkeiten in ihren Dienst zu stellen hatte. Seine persönliche Anlage ließ ihn aber auch schon bei Beginn des Krieges dessen Bedeutung voll erkennen und gab ihm den Entschluß ein, das große Gegenwartserleben auch theoretisch genau zu verfolgen und zum Gegenstande eines Geschichtswerkes zu machen. Während Herodot menschliches Heldentum verherrlichte, stand für Thukydides von vornherein das sachliche Geschehen im Mittelpunkt. Er wollte wirklich 'Geschichte' schreiben.

Als Offizier und Staatsmann trat er mit einer ganz anderen inneren Ausrüstung an sein Werk heran als Herodot. Aber auch von anderem Blickpunkt aus.

Herodot war von seinem panhellenischen Empfinden getrieben, vom Stolz auf die Großtaten seines Volkes, Thukydides schrieb als der Staatsbürger seiner Polis Athen, die mit einer anderen Polis einen Kampf um die Vormachtstellung in Hellas, ja um ihre ganze Existenz zu führen hatte. Gegenüber der Weltweite von Herodots Werk bedeutete die Geschichte des innergriechischen Krieges eine gewisse Verengung, die dadurch noch fühlbarer wird, daß Thukydides sich mit einer seinem Vorgänger völlig unbekannten Konzentration streng auf sein Thema beschränkt. Während Herodot alles, was er über die asiatischen Länder erkundet hatte, mit Behagen ausbreitete, schloß Thukydides mit eiserner Folgerichtigkeit alles aus, was vielleicht für ihn wie für seine Leser subjektiv interessant, aber für das Thema unwesentlich war. Unendlich viel von dem gesammelten Material hat er unterdrückt. Vor allen Dingen erfaßte er zuerst den Begriff des geschichtlich Bedeutsamen und ließ alles weg, was nicht darunter fiel. Dazu gehörte so manches, was wir gern hören würden. Von Tragödie und Parthenon fällt kein Wort. Er will eben nur den Entscheidungskampf der beiden Poleis darstellen, er schreibt 'politische Geschichte'.

Während Herodot mit der unbekümmerten Frische des Bahnbrechers neue Wege einschlug und sich der Kühnheit seines Unternehmens kaum voll bewußt war, als er dem Zuge seines Herzens und seiner Naturanlage folgte, war Thukydides bereits der reflektierende Geist, der die Schwierigkeit seines Vorhabens erkannte und deshalb das Bedürfnis empfand, sich über Wesen und Aufgabe der Geschichtschreibung und über die einzuschlagende Methode klar zu werden. Das Ziel stand auch für ihn von vornherein fest: die exakte Ermittlung der Wahrheit und die Sinndeutung des äußeren Geschehens durch das Verständnis der in ihm wirkenden Ursachen und Kräfte. Die Ansätze zu einer wissenschaftlichen Methode, die Herodot instinktmäßig angewendet hatte, wurden bei Thukydides zum bewußten Programm. Wenn Hekataios mit einem selbstherrlichen „Ich schreibe das nieder, wie es mir wahr scheint," sein eigenes Urteil über die Überlieferung und über 'die vielen Reden der Hellenen' gestellt hatte, wenn andrerseits Herodot in schwierigen Fällen ohne eigene Entscheidung die verschiedenen Berichte nebeneinanderstellte und sich zu dem Grundsatz bekannte: „Ich habe die Pflicht, das Überlieferte wiederzugeben; es zu glauben bin ich nicht verpflichtet", vollzog Thukydides die Synthese, indem er für den Historiker die persönliche Entscheidung als sein Recht und seine Pflicht in Anspruch nahm, den Subjektivismus aber durch die Bindung an eine strenge Methode überwand. Systematisch ging er an die Sammlung des Materials; er durchforschte die Archive, besorgte sich Urkunden über die Beschlüsse der Volksversammlung wie über geheime Staatsverträge, trieb topographische Studien, verhörte Augenzeugen, nützte seine vielfachen Beziehungen zu einflußreichen Männern aus, um auf beiden Seiten Erkundigungen einzuziehen, suchte dabei die Fehlerquellen wie mangelndes Gedächtnis oder Parteilichkeit auszuschalten und bildete sich schließlich auf Grund seiner Kenntnis von Sachen und Personen sein eigenes Urteil.

Thukydides war sich jedoch auch bewußt, daß diese eigene Urteilsbildung

subjektiv bedingt war. Schon Herodot hatte sein natürliches Gefühl gesagt, daß der wahre Historiker vor allem subjektive Wahrheitsliebe und Unparteilichkeit mitbringen muß, und er hatte sich redlich bemüht, trotz seiner Liebe zu Athen auch dessen Nebenbuhlern und Gegnern gerecht zu werden. Thukydides stand selbst mitten in den Kämpfen der Gegenwart, die er schildern wollte, und gehörte einer der kriegführenden Parteien an. Da war, das wußte er selbst genau, die Gefahr groß, alles mit den Augen des Atheners anzusehen. Dann traf ihn freilich der Schicksalsschlag, daß ihn sein Vaterland von sich stieß und er in der Verbannung sein Werk schreiben mußte. Um so stärker drohte jetzt die Emigrantenstimmung den Blick zu trüben. Mit welcher bewußten Willenskraft aber Thukydides jede derartige Regung im Keim erstickte und sich zwang, auch jetzt sine ira et studio zu schreiben, das zeigt in wahrhaft großartiger Weise der Bericht, den er über seine persönlichen Erlebnisse gab (IV 104ff.).

Thukydides kommandierte im Jahre 424 zusammen mit Eukles an der thrakischen Küste, als sich der geniale Spartaner Brasidas diese verwundbarste Stelle des attischen Reiches zum Angriffsziel wählte und in kühnem Handstreich das wichtige Amphipolis nahm. Die Schuld an dem Verlust trug zweifellos in erster Linie Eukles, der in Amphipolis selbst den Befehl führte, während Thukydides mit seinen Schiffen in dem geschützteren Hafen des nahegelegenen Thasos überwinterte. Trotzdem wurde vom athenischen Volke, das in solchem Falle immer einen Sündenbock brauchte, auch über Thukydides das Todesurteil 'wegen Verrates' gefällt, dem er sich durch Verbleiben außerhalb von Athens Machtbereich entzog. In seinem Bericht bringt Thukydides aber einfach die Tatsachen, ohne ein Wort zu seiner eigenen Rechtfertigung oder zur Belastung seines Mitfeldherrn hinzuzufügen. Und in seinem ganzen Werke hat ihn nirgends das erlittene Unrecht zu ungerechter Beurteilung Athens oder seiner Demokratie verleitet. Auch sonst ist er um strengste Objektivität bemüht. Sie lag an sich im Wesen der Hellenen. Thukydides hat in ihr die vornehmste Pflicht des Historikers gesehen und sie vorbildlich in seinem Werke gewahrt.

Das erste, was dem Geschichtschreiber obliegt, ist die sichere und unparteiische Ermittlung des äußeren Verlaufes der Ereignisse. Aber dann beginnt für Thukydides erst seine eigentliche, seine schwierigste Aufgabe, das tiefere Verständnis des Geschehens, die Aufdeckung der inneren Gründe und der Kräfte, die es bewirkten. Die Frage nach der Ursache des Krieges, mit der auch er begann, verfolgte er bis in die Tiefen der menschlichen Seele. Der Klatsch über persönliche Motive, die Perikles bestimmt hätten, lag für ihn von vornherein unterhalb der Ebene historischer Betrachtung. Denn so sehr er die Bedeutung der handelnden Persönlichkeiten und namentlich die staatsmännische Tätigkeit des Perikles zu würdigen wußte, stand es doch für sein historisches Denken fest, daß dieser Krieg nicht das Werk einzelner Menschen, sondern eine geschichtliche Notwendigkeit war. Aber auch die letzten Differenzen vor Ausbruch des Krieges wurden für ihn zu bloßen Anlässen, die dazu dienten, eine längst vorhandene Spannung zur Entladung zu bringen. Daß der Dualismus der beiden hellenischen Großmächte die Gefahr eines kriegerischen Zusammenstoßes in sich barg, war seit langem eine

Binsenwahrheit. Auch daß Sparta das schnelle Wachstum Athens mit Mißtrauen und Sorge betrachtete und zu hemmen suchte, hat schon Herodot — und gewiß nicht als einziger — mehrfach ausgesprochen. Aber erst Thukydides machte sich klar, daß an sich trotzdem ein friedliches Nebeneinander der Land- und der Seemacht möglich gewesen wäre, und daß der letzte Grund des Krieges erst in dem aktiven, beweglichen, rastlos vorwärtsdrängenden und für seine Ideale zu jedem Opfer bereiten Charakter des Athenervolkes lag, der notwendig zu einer imperialistischen Politik drängte, Reibungsflächen mit den Nachbarstädten schuf, die Furcht vor Unterdrückung weckte und schließlich die an sich schwerfälligen, konservativen und zur Ruhe neigenden Spartaner zum Kampfe für ihre bedrohte Machtstellung trieb.

Ebenso wichtig war für Thukydides aber die Frage, warum der Krieg diesen Verlauf genommen und mit der Niederlage Athens geendet habe, und auch da beruhigte er sich nicht mit der Erklärung durch äußere Ereignisse und Zufälligkeiten, sowenig er geneigt war, den furchtbaren Aderlaß, den Athen durch die Pest erfuhr, zu unterschätzen. Vielmehr fand er auch hier die letzte Ursache erst in geistigen Vorgängen, in einer Wandlung der athenischen Volksseele.

Der echteste Sohn des unternehmungslustigen athenischen Volkes war für ihn Alkibiades, und tief empfand er die Tragik, daß das Volk sich von dieser faszinierenden Persönlichkeit zur Expedition nach Sizilien hinreißen ließ und dann den Mann, der die Seele des Unternehmens war, von sich stieß und ins Lager der Feinde trieb, weil es das Gefühl hatte, daß seine hochfliegende Natur im Falle eines Erfolges die Schranken der Demokratie sprengen müsse. Alkibiades war aber für den Geschichtschreiber zugleich im Gegensatz zu Perikles, zu dessen Nachfolge er sich berufen fühlte, der Vertreter des neuen Geistes, der eine ganz andere Einstellung zum Staate hatte. Alkibiades war es, der als Verbannter das persönliche Recht für sich in Anspruch nahm, mit allen Mitteln seine Heimkehr nach Athen zu erzwingen, und der darum den Spartanern die Wege wies, wie sie Athens Macht tödlich treffen könnten. Die Bedeutung seiner Persönlichkeit für den Verlauf des Krieges wäre gewiß noch schärfer herausgekommen, wenn es Thukydides vergönnt worden wäre, sein Werk zum Abschluß zu bringen. Aber wichtiger als die Rolle des einzelnen Mannes ist doch noch die innere Entwicklung des Volkes, die sich in seiner Gestalt am sinnfälligsten offenbart. Die letzte Ursache von Athens Niederlage liegt für Thukydides nicht in einer falschen Einschätzung der Machtverhältnisse durch Perikles, auch nicht in einzelnen Fehlern, in den Mängeln der Demokratie oder in der militärischen Überlegenheit Spartas, sondern in der Zersetzung der alten athenischen Staatsgesinnung durch Egoismus und Parteigeist (oben S. 117). „Nach der Katastrophe von Syrakus hielten sie noch zehn Jahre den Spartanern und all ihren Verbündeten stand, und nicht eher gaben sie sich besiegt, als bis sie selbst nach ihren inneren Zwistigkeiten übereinander hergefallen waren und so zum Scheitern kamen" sagt er im Nachruf auf Perikles. Daß Thukydides den Wandel, der sich in seiner Gegenwart in der geistigen Haltung seines Volkes vollzog, die Verselbständigung des Einzelnen gegenüber dem

Ganzen, dem mit allen Kräften zu dienen noch für die perikleische Zeit eine Selbstverständlichkeit gewesen war, so klar erkannte und in seiner geschichtlichen Bedeutung erfaßte, ist vielleicht das stärkste Zeugnis für die Schärfe seines historischen Blickes.

Überall will Thukydides durch die äußeren Vorgänge zu den Kräften hindurchdringen, die sie von innen her bewirken und ihre Ursache sind. In seiner Darstellung hat er sich zu diesem Zwecke eines eigentümlichen Mittels bedient. Das sind die Reden. Daß die diplomatischen Verhandlungen und die Ansprachen in der Volksversammlung für den Verlauf des Krieges mindestens ebenso wichtig seien wie manche Schlacht, war für ihn als Politiker Lebenserfahrung. So war er von Anfang an entschlossen, auch die entscheidenden Reden in seinem Werke wiederzugeben, natürlich nicht im Wortlaut, sondern so, „wie die einzelnen Personen meiner Meinung nach über ihr jeweiliges Thema das Notwendige gesagt haben würden, wobei ich mich möglichst eng an die Gesamttendenz des wirklich Gesprochenen hielt", wie er programmatisch in der Einleitung seines Werkes sagt. Allmählich hat er aber sein Verfahren geändert und seiner persönlichen Auffassung größeren Spielraum verstattet. Wenn eine Folge der von ihm eingelegten Reden wie in einem Film die Entwicklung der athenischen Demokratie vor uns ablaufen läßt, so spricht daraus die berechnende Kunst des Geschichtschreibers. Die innere Notwendigkeit, aus der heraus Athen den lockeren Seebund zu einem straff organisierten Reich umgestaltet habe, läßt er 'zufällig anwesende' athenische Gesandte vor der über den Krieg entscheidenden spartanischen Volksversammlung darlegen, die damals gewiß nicht gestimmt oder geneigt gewesen wäre, eine solche Rechtfertigung des Gegners anzuhören; und wenn er bei derselben Gelegenheit die tiefgreifende Charakteristik der athenischen und der spartanischen Volksseele korinthischen Gesandten in den Mund legt, so kann niemand zweifeln, daß er die Redner aussprechen läßt, was ihnen höchstens unbewußt vorschweben konnte, in Wirklichkeit aber die ganz persönliche psychologische Erkenntnis des Historikers war.

Warum hat Thukydides dieses Verfahren gewählt und nicht, wie das der moderne Geschichtschreiber, gelegentlich aber auch schon Herodot tut, seine Gedanken einfach von sich aus entwickelt? Der Grund war doch wohl der, daß er auch hier die Gefahr des Subjektivismus empfand und deshalb seine persönliche Auffassung gleichsam objektivieren und auf ihre Stichhaltigkeit prüfen wollte, indem er das, was er als die Triebkräfte der handelnden Personen ansah, durch diese selbst in ihren Reden vortragen ließ.

Die Frage nach den letzten Ursachen und wirkenden Kräften stellt Thukydides nicht nur für den einzelnen Vorgang und für den gegenwärtigen Krieg; wie Herodot sieht auch er die letzte Aufgabe des Historikers in einer Sinndeutung des gesamten Geschehens. Während aber sein Vorgänger den tiefsten Grund für den Sieg seines Volkes darin gefunden hatte, daß die göttliche Weltordnung die Knechtung der zur Freiheit bestimmten Hellenen durch den asiatischen Despotismus nicht duldete, schweigt Thukydides von göttlichem Walten. An seine Stelle tritt für den modernen Menschen die Physis, die Natur, wie sie der attische

Geist verstand und für die Problematik des Menschenlebens auszuwerten gelernt hatte. Den Schlüssel zum Verständnis alles menschlichen Geschehens liefert die Menschennatur, die sich immer gleich bleibt und bleiben wird, mögen auch die einzelnen Menschen und die Völker, ihr Brauchtum und die Zeitumstände wechseln. Es sind dieselben Urtriebe, die immer wieder hervorbrechen und alle Konvention sprengen. In der Menschennatur ist es gegeben, daß die Zwangslage des Krieges alle Leidenschaften entfesselt und jede Moral über den Haufen wirft, daß der Mensch, wenn er ein bestimmtes Ziel zu erreichen hofft, sich durch keine Furcht vor Strafe und keine Gewalt von seinem Wege abbringen läßt, vor allem auch, daß er nach seinem Vorteil und nach Macht strebt und sich auf Kosten der Schwächeren durchzusetzen sucht. Denn ein Naturgesetz ist es, daß der Stärkere über den Schwächeren herrscht und von diesem Rechte Gebrauch macht, — solange bis über ihn selbst ein Stärkerer kommt, dem er unterliegt. Denn auch das ist ein ewiges Naturgesetz, daß wie im kosmischen Geschehen und in der Pflanzenwelt so im Menschenleben für den Einzelnen wie für die Staaten auf das Wachsen und Blühen das Welken und Vergehen folgt. „Das ist ja die Natur der Dinge, daß alles auch wieder abnimmt" läßt Thukydides Perikles mit wehmütiger Vorahnung — wir mögen an Hektors „Kommen wird einst der Tag" denken — in seiner letzten Rede aussprechen, die der Geschichtschreiber selbst erst nach Athens Fall ausgearbeitet hat. So wird uns auch ein großes Einzelgeschehen erst voll verständlich, wenn wir es auf dem Hintergrunde des gesamten Lebens sehen, wenn wir es als einen Ausschnitt aus der gesamten Menschheitsgeschichte betrachten, in dem sich dieselben Kräfte auswirken wie zu allen Zeiten, wenn auch in einer durch die besonderen Personen und Umstände bedingten Form.

Die idealen Maßstäbe menschlicher Moral dürfen wir auf die Wirklichkeit dieses Lebens so wenig anwenden wie auf die olympische Götterwelt. Die Gerechtigkeit gehört zum Gebiet der menschlichen Sittlichkeit und hat da als Triebkraft für das Handeln ihre Bedeutung auch in der politischen Geschichte. Oft genug wird freilich der Historiker feststellen, daß sich im Leben des Einzelnen und noch mehr in dem der Staaten gegenüber dem Egoismus und dem Machtstreben die sittlichen Beweggründe als die schwächeren erweisen. Das wird er aber tun, ohne als Sittenrichter ein Urteil abzugeben. Seine Aufgabe ist ja nur, das Leben und Geschehen, so wie es sich in der Wirklichkeit abgespielt hat, vor Augen zu führen und die in ihm wirkenden Kräfte aufzudecken.

Weil die Menschennatur immer die gleiche bleibt, kann der Mensch auch aus der Geschichte lernen. Die geschichtlichen Tatsachen wiederholen sich nicht; aber wer den einmaligen Ablauf eines Geschehens studiert, kann daraus entnehmen, mit welchen Trieben und Kräften der menschlichen Seele er auch unter veränderten Verhältnissen zu rechnen hat. Darin liegt für Thukydides der Nutzen der Geschichtschreibung, und unter diesem Gesichtspunkt wertet er auch die eigene Leistung. Sein Werk soll nicht wie das Herodots der bloßen Unterhaltung dienen, auch nicht nur vergangene Ruhmestaten künden, sondern namentlich den Staatsmännern ein nutzbringendes Besitztum für alle Zeiten sein. Er treibt also keine

'zweckfreie' Wissenschaft. Aber das ist auch sonst die hellenische Anschauung. Die Wissenschaft duldet nach dieser keine Bevormundung des Forschers von irgendeiner Seite, aber sie soll im höchsten Sinne dem Leben dienen. So haben auch Plato und Aristoteles gedacht.

Wie die Naturwissenschaft der Hellenen, so wird auch ihre wissenschaftliche Geschichtschreibung von den Begriffen Logos und Physis beherrscht. Der Logos sammelt zunächst die einzelnen überlieferten Daten, sichtet sie aber nicht nur durch seine Kritik, sondern er kombiniert sie und ordnet sie zu einem sinnvollen Zusammenhang, der erst das Wesen der 'Geschichte' ausmacht. Aber die Gesamtauffassung, zu der damit der Einzelforscher gelangt, ist keine subjektive Konstruktion, sondern sie gibt nur einen objektiven Sachverhalt wieder. Und wie Heraklit die Gesetzlichkeit des eigenen Logos in der des Logos wiederfindet, der das All durchdringt, so leitet auch der Historiker die Berechtigung des Gesamtbildes, das er entwirft, letztlich aus einer objektiven Seinsordnung her, die aus der Welt erst einen sinnvollen Kosmos macht. Für Herodots religiöses Gefühl ist das Zeus' gerechte Weltordnung; Thukydides erblickt hinter all der Mannigfaltigkeit der Einzelereignisse und hinter der Einmaligkeit der geschichtlichen Vorgänge eine Macht, die wie im kosmischen Werden so im Menschenleben nach eigenen unverbrüchlichen Gesetzen in alle Ewigkeit waltet und auch für das Einzelgeschehen erst das wahre Verständnis erschließt. Das ist die Physis.

Den Begriff der Physis in seiner ursprünglichen Bedeutung hat Aristoteles auch auf das Geistesleben angewendet und beim Drama von dem organischen Wachstum gesprochen, das zur vollen Entfaltung des Wesens führt. In diesem Sinne dürfen wir sagen, daß in Thukydides' Werk die wissenschaftliche Geschichtschreibung ihre Physis erreicht hat, eine Höhe, die nach dem Urteil berufenster Historiker auch in der Neuzeit nicht übertroffen worden ist.

Im Altertum hat im vierten Jahrhundert Ephoros stofflich eine Erweiterung gebracht, indem er es unternahm, die Geschichte aller Völker in einem Universalwerke zusammenzufassen. Eine organische Einheit bildete dieses allerdings nicht. Die hat erst Polybios wenigstens für eine bestimmte Periode erreicht, indem er die Unterwerfung der ganzen Welt unter die Herrschaft Roms zu schildern unternahm und somit eine wirkliche Weltgeschichte schuf. Sein Fortsetzer Poseidonios sah sogar die höchste Weihe der Historiographie in einer allumfassenden Darstellung, in der ein einzelner Forscher mit seinem persönlichen Logos das allgemeine Walten des göttlichen Geistes in der Menschheitsgeschichte gleichsam nachzeichnet.

Im ganzen wurde aber die Entwicklung der Historiographie nach Thukydides dadurch abgebogen, daß durch den Kult der schönen Form die Darstellung zur Hauptsache und eigentlichen Aufgabe wurde. Das Geschichtswerk sollte ein Kunstwerk sein, das durch die rhetorische Technik und später im Wettbewerb mit der Poesie durch Herausarbeitung tragischer Charaktere und dramatischer Szenen zu wirken hatte. Der glänzendste Vertreter dieser Richtung ist der Römer Tacitus. Aber gerade er kann zeigen, daß dabei die andere Seite der Geschichtschreibung zu kurz kam, die Erforschung der Tatsachen, die auf den Rang einer

bloßen Stoffsammlung herabgedrückt wurde. Die Geschichtschreibung war zu einem Zweige der Rhetorik geworden. Damit verlor sie ihren wissenschaftlichen Charakter.

Frühzeitig hatte sich bei den Griechen die literarische Gepflogenheit herausgebildet, daß der Schriftsteller am Eingang seines Werkes auf die Wichtigkeit seines Themas hinwies. So stellte Herodot in der Einleitung zu seinem Bericht über den Xerxesfeldzug diesen als den größten aller Kriege hin. Thukydides war überzeugt, daß der peloponnesische ihn nicht nur durch die lange Dauer noch übertraf, begnügte sich aber nicht damit, dies durch einen äußeren Vergleich vor Augen zu führen; vielmehr erwuchs ihm von selbst zur Begründung eine wissenschaftliche Untersuchung, die 'Archäologie', in der er zeigte, daß sich erst ganz allmählich in Hellas die gewaltigen Machtmittel entwickelt hätten, die im gegenwärtigen Kriege von beiden Seiten eingesetzt wurden. Für die Beweisführung mußte er in diesem Falle eine andere Methode anwenden als bei der Geschichte der Gegenwart. Denn hier stand er nicht vor einer Fülle von Ereignissen, bei denen er durch Kritik der Überlieferung den wahren Sachverhalt ermitteln und ihre Bedeutung für einen im großen und ganzen feststehenden geschichtlichen Ablauf zu würdigen hatte, sondern er mußte vereinzelte, weit verstreute Angaben sammeln und aus winzigen Anzeichen Schlüsse auf eine allgemeine Lage und auf einen Zusammenhang ziehen, den er selbst erst ahnte und herauszuarbeiten unternahm. Mit Hilfe dieser Methode führte er den Nachweis, daß der Trojazug keineswegs so bedeutend gewesen sei, wie es sich die kritiklose Volksphantasie unter dem Eindruck des homerischen Epos vorstellte, daß die hellenische Nation erst spät zu einer Einheit zusammengewachsen sei, und daß sich erst ganz allmählich durch Unterdrückung der Piraterie und durch technische Fortschritte die jetzt ausschlaggebende Seemacht entwickelt habe. Es war im Grunde die naturwissenschaftliche Methode, aus sichtbaren Zeichen auf Unbekanntes zu schließen, die er für seine Zwecke auswertete, mit solchem Erfolge, daß er zum ersten Male von der viele Jahrhunderte umspannenden älteren griechischen Geschichte, über die das Volk nur ganz unbestimmte Vorstellungen hatte, in großen Zügen ein klares und noch heute im ganzen gültiges Bild zu entwerfen vermochte.

Schon vor ihm hatte Protagoras versucht, sich eine Vorstellung vom Urzustande der Menschheit zu machen. Aber er stützte sich nicht auf geschichtliche Untersuchungen, sondern auf apriorische Voraussetzungen; er verfuhr im Grunde nicht anders als sein Zeitgenosse Empedokles, der bei seiner Welterklärung von der Annahme ausging, die Natur müsse in der Urzeit alle möglichen Gebilde hervorgebracht haben, von denen sich nur ein Teil als lebensfähig erwies.

Als Philosoph fühlte auch Demokrit das Bedürfnis, für das Verständnis der Gegenwart als Gegenbild die Anfänge der Menschheitsgeschichte heranzuziehen. Aber bei ihm nahm die Untersuchung eine andere Richtung. Als Kulturmensch und Wissenschaftler hielt er die Romantik der Volksmeinung für grundfalsch, die unter Hesiods Einfluß von einem goldenen Zeitalter träumte und demzufolge in der Entwicklung der Menschheit nur ein Absinken von einem idealen

Zustand und einen steten Verfall sehen konnte. Er empfand darum die innere Verpflichtung, ihr gegenüber den Hellenen zu zeigen, daß sich die Menschheit in Wahrheit aus einem halbtierischen Urzustande bis zur jetzigen Höhe und zu einem wirklich menschenwürdigen Leben emporgearbeitet habe. Von selbst drängte sich damit stärker als bei Protagoras der Gedanke an einen stetigen Fortschritt auf, den Demokrit freilich nicht wie Thukydides als Historiker durchführte und mit geschichtlichen Daten belegte. Ihm war das Wesentliche, daß mit logischer Folgerichtigkeit zuerst der Zwang der Not und später nach Befriedigung der dringendsten Bedürfnisse der Wunsch, das Leben zu verschönen, den Geist des Menschen erfinderisch gemacht und zu Fortschritten angeregt habe. Immerhin ist er auf diese Weise dazu gekommen, Ansätze zu einer wissenschaftlichen Kulturgeschichte zu machen. Aus demselben Geiste stammt es, wenn in derselben Zeit der Verfasser der Schrift über die alte Medizin zu zeigen versuchte, daß sich allmählich aus empirischen Beobachtungen über die Zuträglichkeit oder Unbekömmlichkeit der Speisen eine mit bestimmter Diät und mit Arzneien arbeitende ärztliche Kunst entwickelt habe.

Seit dieser Zeit haben Demokrits materialistische und die hesiodeisch-romantische Auffassung von der Entwicklung der Menschheit in Griechenland miteinander gerungen. Einen geistreichen Ausgleich versuchte der Peripatetiker Dikaiarch in seinem Buche 'Das Leben von Hellas'. Als wissenschaftlicher Kulturhistoriker schilderte er den Aufstieg der Menschheit von der primitiven Ernährung durch bloßes Sammeln über das Hirtentum und den Ackerbau bis zur heutigen Lebensform, verklärte aber zugleich die Urzeit zu einer Epoche, in der eine bedürfnislose Menschheit in Eintracht, Unschuld und Glückseligkeit gelebt habe. In der hellenistischen Zeit schloß sich Epikur mit Nachdruck Demokrit an, wenn er auch dessen unbedingte Bewunderung der Gegenwartskultur nicht teilte und namentlich im Aufkommen der Religion einen verhängnisvollen Irrweg sah. Dagegen neigte die Stoa dazu, im Traum vom goldenen Zeitalter einen Wahrheitskern anzuerkennen, da in der Urzeit der Logos des Menschen sich reiner entfaltet habe und erst allmählich getrübt und verfälscht worden sei. Zu einer inneren Auseinandersetzung mit Demokrit fühlte sich aber nur der historisch denkende Poseidonios gedrängt. Unumwunden erkannte er dessen wissenschaftliche Leistung an und war bereit, von ihm im einzelnen zu lernen; um so schärfer trat er aber Demokrits materialistischer Anschauung von der Menschheitsentwicklung entgegen und betonte, daß der Zwang der Not nur den äußeren Anstoß zu den Kulturfortschritten geben konnte, der wahre Grund aber im Geiste des Menschen zu suchen sei.

Auch daß die Entwicklung der Menschheit sich rein in aufsteigender Linie bewegt habe, war keineswegs seine Ansicht; er glaubte vielmehr in ethischer und religiöser Hinsicht vielfach Verfall und Entartung feststellen zu müssen. Bereitwillig erkannte er dagegen die technischen Fortschritte an, die auf dem Gebiete des Wohnungsbaues und anderer Künste von der Menschheit gemacht worden seien, und verfolgte ihre Entwicklung mit dem Interesse des philosophischen Universalhistorikers, dem alle Einzelzüge dazu dienen, das Bild der allgemeinen Menschheitsgeschichte zu vervollständigen und zu beleben. So ergänzte er sein

großes Werk über die politische Geschichte der Gegenwart durch eine wirkliche kulturgeschichtliche Betrachtung. Der historische Sinn der Hellenen war vielseitig genug, um die geschichtliche Entwicklung auf den verschiedensten Gebieten zu verfolgen.

Es ist derselbe Geist, der in der Geschichtschreibung und den verwandten Fächern lebt wie in der Naturwissenschaft der Hellenen. Sollen wir nun noch ein Wort an den Dilettantismus verschwenden, der die Hellenen zu bloßen Vermittlern morgenländischer Wissenschaft herabdrücken möchte? Wo ist denn im Orient eine Ahnung von dem naturgesetzlichen Zusammenhang der kosmischen Vorgänge zu finden, der den Griechen das Verständnis der Welt erschloß? Hätte jemals ein Orientale auf den Gedanken kommen können, menschliches Geschehen aus den tiefsten Tiefen der Volksseele und der Seele des Einzelnen zu deuten? Wo ist sich denn der Logos seiner eigenen Kraft so bewußt geworden, daß er nicht nur empirisches Material sammelte, sondern es nach eigenem Gesetz und selbstgeschaffener kritischer Methode verarbeitete und daraus ein einheitliches Weltbild schuf? Wo war der Erkenntnisdrang so mächtig, daß er ohne Rücksicht auf den praktischen Nutzen alle Gebiete von Natur und Geisteswelt mit gleichem Eifer erfaßte, überall 'das Wahre' suchte und nicht nur nach der äußeren Erscheinung fragte, sondern das Wesen der Dinge zu verstehen strebte?

Nur der hellenische Genius hat überall die Probleme gesehen, die auch uns moderne Menschen beschäftigen, und der Welt die Wege gewiesen und geebnet, die noch heute die Wissenschaft beschreiten muß, wenn sie erfolgreich arbeiten will.

IX

Die Philosophie

Die Wissenschaft vollendet sich für die Griechen in der Philosophie, 'dem Streben nach der Sophia'. Das Wort Sophia selbst bezeichnete ursprünglich einfach ein Wissen; es wird bei Homer sogar vom technischen Können des Zimmermannes ausgesagt, und erst allmählich hat es einen volleren Klang und die tiefere Bedeutung der 'Weisheit' erhalten. Dieselbe Entwicklung mußte auch das Wort Philosophie nehmen. Schon Heraklit kennt freilich 'philosophische Männer', die nach einem tieferen Weltverständnis streben, für das nicht nur viele Einzelkenntnisse nötig sind. Aber im gewöhnlichen Sprachgebrauch bezeichnete das Wort einfach das 'Studium', die höhere Geistesausbildung, und erst Plato hat es als Terminus für das Streben nach dem Wissen um die letzten Gründe alles Seins und nach der Erkenntnis des Wahren festgelegt, wie dieses in seiner Akademie gepflegt wurde, für die 'Dialektik', die in das Reich des immateriellen Seins hinaufführt. Aristoteles hat dann innerhalb der Wissenschaft die 'erste Philosophie' abgegrenzt, die zwar keine transzendente 'Metaphysik' war, sich aber innerhalb des Kosmos auf die letzten Prinzipien alles Seins richtete. Aber noch im vierten Jahrhundert wollte auch Isokrates die formale Geistesbildung, die er statt der landläufigen Rhetorik vermittelte, als 'Philosophie' angesehen wissen, und dazu gab ihm der Sprachgebrauch das Recht. Nur wenn er seinen Anspruch auch gegenüber Plato aufrecht erhielt, obwohl er ausdrücklich erklärte, daß er auf ein Wissen verzichte und sich sachlich bei den gewöhnlichen Anschauungen beruhige, setzte er sich in Widerspruch zu dem Empfinden der alten Zeit, das für die 'Philosophie' ebenso wie für die Fachwissenschaft die Erkenntnis der unverhüllten Wahrheit, der Aletheia (oben S. 179), als selbstverständliches Ziel voraussetzte. Parmenides ist stolz darauf, daß ihm die Gottheit 'der in sich abgerundeten Aletheia unerschütterlich Herz' gewiesen und ihm das Reich der Wirklichkeit erschlossen habe, in dem Denken und Gedachtes zusammenfallen, im Gegensatz zu der Scheinwelt der Doxa, die uns die Sinne vorspiegeln. „Bis ans Ziel der Aletheia ist er gelangt" rühmte von Anaxagoras seine Grabschrift. „Die Weisheit ist, das Wahre zu sagen" erklärte Heraklit. Aletheia war der Titel, unter dem schon Plato Protagoras' Hauptwerk zitiert, und dazu muß dieser selbst Anlaß geboten haben, auch wenn er seinem Buche wohl noch keinen abgelösten Titel gegeben hatte, wie dies dann wirklich der Sophist Antiphon mit seiner 'Aletheia' tat, um aller Welt kundzutun, wie

Großes sie erwarten dürfe. Auch Antisthenes hat für eine seiner Schriften diesen Titel gewählt, freilich vielleicht eher in der Absicht, den darin liegenden Anspruch zu kritisieren.

Von ihrem Ursprung an stand die Philosophie in engster Verbindung mit der Fachwissenschaft, besonders mit der Medizin. Empedokles war Arzt, ebenso wahrscheinlich Diogenes von Apollonia. Alkmaion von Kroton sprach in seinem Buche ebenso über die Mondfinsternis wie über die Krankheiten. Hippokrates griff mit Begeisterung Diogenes' Lehre auf, daß die Luft das Element sei, das wie überall so im Menschen das Leben wirke. Manche von seinen Fachgenossen wurden durch die Naturphilosophie verlockt, ihre ganze Heilkunde auf irgendeine willkürliche Hypothese über die Natur des Menschen zu gründen. Im ganzen ist aber beiden Teilen die Verbindung gut bekommen. Die Fachwissenschaft wurde davor behütet, auf die Ebene einer bloßen Empirie herabzusinken, und die Philosophie davor bewahrt, sich im luftleeren Raum zu verlieren. Plato hat sich an der Medizin den Unterschied von Wissenschaft und Routine klargemacht, gern die Parallele zwischen der Kunde vom Körper und der von der Seele gezogen, Hippokrates' wissenschaftliche Haltung voll gewürdigt und von der Medizin wie von der Mathematik methodisch gelernt.

Von Anfang an stand die griechische Philosophie auch in Fühlung mit dem gesamten praktischen Leben. Schon Thales, mit dem die Griechen ihre Philosophengeschichte begannen — die Kenntnis der Vorstufen war verloren gegangen —, war ebenso wie mancher seiner nächsten Nachfolger als Politiker in seiner Vaterstadt tätig. Man konnte auch von ihm erzählen, er habe seine meteorologischen Kenntnisse dazu benützt, um in Voraussicht einer guten Olivenernte durch Ankauf von Ölpressen ein Vermögen zu verdienen. Derselbe Mann war es aber, der nicht nur aus rein theoretischem Interesse mathematische und astronomische Studien trieb, sondern es auch wagte, mit Überspringung aller Zwischenstufen nach dem höchsten Ziele der Erkenntnis zu streben und für Wesen und Entstehung der Welt eine Erklärung zu geben, wie sie das rationale Denken verlangte.

Die Fragestellung selbst war nicht neu. Schon Hesiod hatte über den Ursprung der gegenwärtigen Welt und ihrer Ordnung gegrübelt. Aber er stand noch ganz im Banne des mythischen Denkens. Flüsse und Winde und Sonne und Mond waren für ihn lebendige göttliche Wesen, die nur von ebensolchen Urgewalten abstammen konnten. So traten für ihn an den Anfang das Chaos, die alles tragende Gaia und dazu der heimische Gott Eros, der mit seiner Schöpfermacht in den göttlichen Gestalten den Zeugungstrieb weckte (oben S. 53). Von diesen Urahnen konnte dann eine geradlinige Deszendenz bis zur jetzigen olympischen Göttergeneration und damit zur gegenwärtigen Welt führen.

Auch für Thales war das All voll von Göttern (oben S. 63). Aber das waren nicht nach menschlicher Art vorgestellte Einzelgestalten, sondern die Erscheinungsformen der gewaltigen Macht, die das neue Denken entdeckt hatte, der Physis. Die Physis ist für die Hellenen niemals bloß Gegenstand des Forschens oder der praktischen Ausnützung gewesen. Sie ist ihnen der Quell alles

Lebens, vor dem sie mit Ehrfurcht stehen. „Selig, wer der unsterblichen Natur nie alternde Pracht zu schauen vermag" singt Euripides. „Göttlich sind die Krankheiten so gut wie die Sonne und die Winde, weil sie alle aus der einen göttlichen Physis stammen" erklärt Hippokrates und gibt damit seiner Schrift über die 'Heilige Krankheit', in der er sein wissenschaftliches Programm entwickelt, den volltönenden religiösen Abschluß.

Mit dem neuen Begriff der Physis war schon nach dem Wortsinn die Frage nach dem Wachsen und Werden gegeben, aber zugleich der Blick in veränderte Richtung gelenkt. Nicht nach einem zeitlichen Anfang und nach göttlichen Urahnen fragte das neue Denken, sondern nach dem Urstoff, der ewig als ἀρχή, als Prinzip der Physis in ihrer konkreten Gestalt zugrundeliegt; und zu dem gegenwärtigen Zustande konnten nicht geschlechtliche Zeugungen, sondern nur 'physikalische' Werdeprozesse geführt haben. Thales fand den Urstoff im feuchten Element, das nach der Erfahrung für jedes physische Leben nötig ist; die Späteren bestimmten ihn jeder nach seiner Denkform und ließen dann aus ihm durch mechanische Prozesse wie Verdünnung und Verdichtung die Dinge hervorgehen. Die einzelnen Erscheinungen am Himmel und auf Erden wurden auf diese Weise erklärt und damit zugleich eine Grundlage für die Fachwissenschaften geschaffen. Gemeinsam war all diesen Männern das Ziel, die empirische Mannigfaltigkeit der Dinge aus einem einheitlichen Urgrund zu verstehen, den der hellenische Trieb zur Vereinfachung verlangte. Das ist ein Kernproblem der Philosophie geblieben.

Des Fortschrittes über das frühere mythische Denken hinaus waren diese Männer sich mit Stolz bewußt. „Was die Menschen Iris nennen, ist seiner Natur nach eine Wolke" erklärt Xenophanes. Aristoteles nennt diese ersten Philosophen Physiologen, und ihre Werke, die noch keinen Buchtitel hatten, wurden von den Späteren als Schriften 'über die Natur' geführt. Sachlich war das berechtigt. Denn der Begriff der Physis ist es, um den ihr ganzes Denken kreist.

Schon in dieser frühen Zeit beschäftigte den hellenischen Geist aber nicht nur das stoffliche Werden, sondern auch die Gestalt und innere Struktur der Dinge. Pythagoras, der aus Samos stammte und später nach Unteritalien auswanderte, ging von der Musik aus und 'wunderte sich' (oben S. 167), daß der Klang der Töne von der Saitenlänge — Spätere setzten dafür die Länge der Schallwellen — abhing. Schon er nahm wohl die tägliche Erfahrung hinzu, daß der Geschmack eines Getränkes sich nach dem Mischungsverhältnis der verwendeten Flüssigkeiten wie Wein und Wasser richtete, und so kam er durch Verallgemeinerung zu der Überzeugung, daß bei der Verbindung der verschiedenen einfachen Stoffe und Qualitäten, die alles konkrete Sein hervorruft, das Zahlenverhältnis der Faktor sei, der das Sosein der Erscheinungen bestimme. Wir mögen an die modernen chemischen Formeln wie H_2O denken. Für den hellenischen Sinn, der überall Maß und Ordnung verlangte, lag es dann nahe, diese Erkenntnis auf andere Gebiete auszudehnen. So haben aus ihr die Pythagoreer auch für ihre Lebensgemeinschaft richtungweisende Folgerungen gezogen. Die Gerechtigkeit bestimmten sie als Ausgleich und suchten auch das Prinzip der politischen Gerechtigkeit in der Gleichheit, die aber nicht in der kopfzählenden 'arithmetischen'

Gleichheit der Demokratie, sondern in der 'geometrischen', die Rechte nach den Leistungen abstufenden Proportionalität der Aristokratie Wirklichkeit werde.

Die Frage nach den Urprinzipien beantwortete sich bei dieser Grundanschauung von selbst; sie konnten nur in den Anfängen der Zahlenreihe gesucht werden. Zu der überall die Einheit wirkenden Monas mußte allerdings ein weiteres Prinzip hinzutreten, die alle Vielfalt in sich bergende Zweiheit, als das Unbestimmte, das von der Einheit her Begrenzung und Gestalt erhält. Die stoffliche Seite der Physis und das Problem des Werdens kann Pythagoras nicht übersehen haben; doch trat dieses für ihn gegenüber der Frage nach der konstanten Struktur der Dinge zurück.

In Pythagoras' Schule hat später Philolaos eine Kosmologie vertreten, in der er die Himmelserscheinungen dadurch erklärte, daß die Erde ebenso wie die Gestirne sich um ein Zentralfeuer bewege. Doch war das wohl erst im vierten Jahrhundert. Von Pythagoras' eigenem Weltbilde wissen wir nichts. Richtig kann aber die Überlieferung sein, daß er zuerst die Bezeichnung Kosmos, die für die wohlgeordnete menschliche Gemeinschaft üblich war, auf das Weltgebäude übertragen habe. Auch der Glaube an die Sphärenharmonie, den wunderbaren Einklang, der durch die aufeinander abgestimmten Bewegungen der Gestirne hervorgerufen werden müsse, geht gewiß auf sehr frühe Zeit zurück.

Pythagoras war schon für die klassische Zeit der Griechen vom Schleier des Geheimnisses umgeben; aber soviel stand fest, daß dieser merkwürdige Mann mit seiner theoretischen Wissenschaft religiös-mystische Neigungen verbunden und auch den Missionsdrang in sich getragen habe, seine Ideale praktisch in einer Gemeinschaft von Gleichgesinnten zu verwirklichen. Der Lebensbund, den er in Kroton stiftete, schloß sich durch Weihen, Riten und geheimnisvolle Symbole von der Außenwelt ab. Er verfolgte auch politische Ziele; aber das innere Band bildete die Sorge um die Seele des Einzelnen. Pythagoras war der erste Hellene, der unter dem Einfluß der orphischen Religion die Frage nach der Bestimmung des Menschen als das wichtigste philosophische Problem empfand; und wir haben schon früher gesehen, wie er den Glauben an die Seelenwanderung verkündete und darum dem Menschen zur ersten Pflicht machte, durch reinen Wandel, aber auch durch Askese, namentlich die Enthaltung von Fleischnahrung, die Seele möglichst unbefleckt von leiblichen Einflüssen zu halten, damit sie nach der Trennung vom Körper das ihrem Wesen gemäße Leben führen könne (oben S. 61).

Mit dieser Sorge um das Schicksal der Seele kam in die hellenische Philosophie ein völlig neuer Zug. Noch wichtiger war aber vielleicht die Auffassung ihres Wesens. Daß sich der Glaube an die selbständige Substanz der Seele in Griechenland so schnell durchsetzte, ist wohl zum guten Teil Pythagoras' Einfluß zu danken.

Trotzdem gehörte auch Pythagoras für Heraklit zu den Männern, die mit all ihrer Vielwisserei das wahre Denken nicht gelernt und das eigentliche Problem nicht gesehen haben. Dieses liegt für Heraklit nicht in der Physis, wenn wir auch auf diese hinhören müssen, um die Wahrheit zu finden, auch nicht in der Frage nach der inneren Struktur der Einzeldinge, sondern im denkenden Logos selbst,

der erst die Voraussetzungen schafft, um überhaupt Probleme zu erfassen und zu lösen. Denn er ist der Träger unserer geistigen Existenz, und solange wir nicht über diese Klarheit haben, ist jedes Denken und Forschen zur Unfruchtbarkeit verurteilt, weil es der festen Grundlage entbehrt.

Heraklit ließ sich darum Apollos Wort: „Erkenne dich selbst!" gesagt sein, verstand es aber nicht im ethischen Sinne als Mahnung zur Selbstbeschränkung und Erkenntnis der menschlichen Grenzen, sondern als Aufforderung zur theoretischen Selbstbesinnung und zur Erkundung des eigenen Ich. Er „erforschte sich selbst". Das wahre Ich war für ihn wie für Pythagoras die Seele. Aber ihn leiteten nicht religiöse Motive und die Sorge um das künftige Schicksal des Menschen; für ihn war die Seele die Trägerin des geistigen Lebens, das er verstehen wollte. Darum versenkte er sich in ihr Wesen, und dabei stieß er zu seinem Erstaunen auf unergründliche Tiefen, in denen sich, von keiner Schranke eingeengt, der Logos entfaltete. Und hier lag für ihn die Problematik des menschlichen Daseins.

Daß der Logos, den er in sich trug, zu seinem ganz persönlichen Ich gehörte, wurde ihm nur zu sehr durch das Unverständnis bewußt, auf das er mit seinen Gedanken bei seinen Mitmenschen stieß. Und doch war unverkennbar, daß dieser Logos gemeinsamer Besitz aller Menschen war; klar war auch, daß er seine eigene überindividuelle Gesetzlichkeit hatte, die dem Denken des Einzelnen seinen Weg vorschreibt. So haben auch später nicht nur Plato, sondern auch Männer wie Herodot empfunden, daß der Logos den Gang des Denkens, der Darstellung, der Debatte erzwinge.

Zu dieser Gesetzlichkeit des Logos gehörte vor allem ein Phänomen: er konnte Begriffe wie 'Warm' oder 'Leben' nicht fassen, ohne zugleich ein 'Kalt' oder 'Tod' mitzudenken. Er umschloß also immer gegensätzliche Vorstellungen, und doch waren diese in ihm selbst zur Einheit verbunden. Dasselbe war aber nach dem Zeugnis der Sinne auch in der Außenwelt der Fall. Auch hier Gegensätze wie Tag und Nacht, Leben und Tod, und doch auch hier eine „Harmonie, die wie bei Leier und Bogen das in der Physis Auseinanderstrebende zur Einheit verbindet". Wie war das aber möglich, und wie wäre es denkbar, daß der menschliche Logos diese Vorgänge in sich aufnähme, wenn beide einander wesensfremd wären, wenn nicht in beiden dieselbe Gesetzlichkeit waltete, wenn nicht der Logos des Menschen und sein Gegenstand im Grunde eins wären?

Sichtbar wird uns das Ineinander der Gegensätze, die Harmonie des Widerstrebenden namentlich im Werden, das immer ein Übergang aus einem Zustand in den entgegengesetzten ist und beide in sich vereint. Zum Sinnbild der Erscheinungen wurde darum für Heraklit der Fluß, den der kombinierende Logos als Einheit erfaßt, obwohl dauernd Wasser zu- und abfließt, und der uns als derselbe erscheint, obwohl sein Wasser nie dasselbe ist.

Das ewige, wechselnde Werden, das Ineinander der Gegensätze, die Harmonie des Auseinanderstrebenden sind also das Gesetz, das als Werk des Logos im Kosmos wie in unserem Innern herrscht. Von dieser Erkenntnis aus verändert sich auch das Bild der Physis gegenüber der bisherigen Vorstellung. Es führt

kein geradliniger Weg von einem einheitlichen Urstoff bis zur Vielfalt der konkreten Welt; wir müssen vielmehr ein dauerndes Ineinander der Elemente annehmen, ein ständiges Auf und Ab, einen Kreislauf, in dem die Stoffe ineinander übergehen. Einen Urstoff mußte freilich auch Heraklit voraussetzen und fand ihn in dem beweglichsten, immer im Werden begriffenen, nie ruhenden Feuer, das sich in alles verwandelt und alles wieder in sich zurücknimmt. Wie wir uns die mechanischen Prozesse dabei zu denken haben, hat ihn kaum interessiert; ihm kam es auf ein anderes an. Da seine Zeit den Unterschied von Materiellem und Immateriellem noch nicht kannte, war es für ihn selbstverständlich, den Logos mit einem einzelnen Stoff in organische Verbindung zu setzen, und das konnte wieder nur das Feuer als der feinste und trockenste unter allen bekannten sein. Denn die Erfahrung — Heraklit wies auf die Betrunkenheit hin — lehrt, daß die Feuchtigkeit die Tätigkeit des Logos hemmt und daß 'die trockenste Seele die beste ist'.

Dieser Logos ist ewig, und überall spüren wir seine Wirksamkeit. Es war deshalb für Heraklit unbegreiflich, daß trotzdem die Menschen, auch die klügsten der früheren Denker, sich seine Bedeutung nicht klargemacht hatten. So hatten sie das Entscheidende nicht gesehen. Denn erst der Logos erschließt uns den Sinn der Welt als die göttliche Macht, die alles Geschehen wie alles Denken nach festem Gesetz regelt. Sie allein verdient weise genannt zu werden; sie mag auch den Namen Zeus erhalten, weil in diesem — Heraklit denkt an den Genetiv *Ζηνός* — zum Ausdruck kommt, daß sie auch alles Leben (das *ζῆν*) wirkt. Diese Erkenntnis tut aber dem Menschen am meisten not; denn sonst fällt er dem Aberglauben und Schwindel zum Opfer.

Heraklits Philosophie ist nichts anderes als die Selbstbesinnung des menschlichen Logos, der die Fülle der sinnlichen Erscheinungen kombiniert, um von einem einheitlichen Gesichtspunkt aus das Wesen der Welt zu verstehen, und dieses nur in der Gesetzlichkeit finden kann, die er im eigenen Innern verspürt. Damit will er nicht etwa eine Eigentümlichkeit des Menschengeistes in die Außenwelt hineintragen; vielmehr leitet ihn die hellenische Denkform, für die Erkennen und Erkanntes im letzten Grunde eins sein müssen, wir dürfen auch sagen, auf ein Absolutes zurückweisen, aus dem sie beide stammen.

Es ist bezeichnend für den regen geistigen Austausch schon dieser hellenischen Frühzeit, daß diese Problemstellung des Ephesiers sofort fern im Westen im unteritalischen Elea einen Widerhall fand. Parmenides griff sie dort auf und erkannte sie voll an, freilich nur, um gegen Heraklits positive Lösung schärfsten Einspruch zu erheben. Parmenides, der in seiner Jugend Xenophanes, den leidenschaftlichen Vorkämpfer für den Glauben an die eine welterfüllende Gottheit gehört hatte, ging, um über das Urproblem des Seins Klarheit zu gewinnen, nicht von dem die verschiedenen Eindrücke kombinierenden Logos aus, sondern vom reinen Denken, vom Nus, und dieser Nus zeigte ihm nur den Begriff des einen Seins, das jede Beimischung von Nichtsein und damit für Parmenides auch ein Nichtsosein, also ein Anderssein ausschloß. Unerträglich mußte für diese Denkform Heraklits These sein, daß das Wesen der Dinge gerade in dem

Ineinander der Gegensätze und in dem Werden zu suchen sei, das den Übergang aus einem Sein in ein anderes, in ein Nichtsoseiendes voraussetzen würde. Heraklit war für ihn einer von den Doppelköpfen, die nach zwei Seiten blicken und den Weg der Wahrheit verfehlen, weil sie sich von den Sinnen irreleiten lassen. Das wahre Sein kann nur das sein, das uns der denkende Geist zeigt. Denn auch für Parmenides fällt der Inhalt des Denkens mit diesem selbst zusammen. „Dasselbe ist Denken und Sein."

Es kann also in Wahrheit nur ein einziges ungewordenes, unvergängliches Sein geben, von dem jedes Nichtsein, jedes Anderssein und damit auch ein Werden ausgeschlossen ist. Damit drohte sich freilich die Philosophie in rein abstrakte, unfruchtbare Spekulation zu verlieren. Aber Parmenides war doch zu sehr Hellene, um sich vor der empirischen Sinnenwelt ganz zu verschließen. Gewiß konnten die Sinne nicht zur Wahrheit führen. Aber sie vermitteln uns doch eine bestimmte Vorstellungswelt, in der wir nun einmal leben, und diese stellt zwar im Vergleich mit dem Reich der Wahrheit nur ein Gebiet des subjektiven Meinens und, objektiv gesehen, des bloßen Scheinens, der Doxa, dar; sie ist aber für uns doch eine Gegebenheit, der wir Rechnung tragen müssen. Parmenides ist so weit gegangen, daß er für diese Welt des Scheins ganz in der Weise der früheren Philosophen eine Kosmologie vortrug, in der er systematisch die Fülle der Erscheinungen aus dem Ringen des Lichten und des Dunklen erklärte.

Hier kam auch der Begriff der Physis, der wegen seines Zusammenhanges mit dem Werden aus dem Bereiche des wahren Seins ausschied, zu seinem Rechte. „Wissen sollst du die Physis des Äthers und das Wirken der Sonnenfackel und des Mondes und ihre Physis, wissen auch den Himmel, woher er erwuchs" — mit diesen Worten kündigt Parmenides das Thema für den zweiten Teil seines Werkes an. Aber aus ihrer alles beherrschenden Stellung ist damit die Physis in die zweite Linie zurückgedrängt, in den Bereich des Sinnentruges verwiesen.

Immerhin zeigte auf diese Weise auch Parmenides' eigene Philosophie ein Doppelantlitz, und während seine eigentlichen Schüler sich streng an den Pfad der Wahrheit hielten und ihre Aufgabe in einer Dialektik sahen, mit der sie die inneren Widersprüche der sinnlichen Erscheinungswelt nachweisen wollten, konnten auch naturwissenschaftliche Denker wie Leukipp und Demokrit von seiner Lehre Anregungen empfangen. Mit dem einen Sein, das jedes Werden ausschloß, konnten sie freilich nichts anfangen; aber indem sie die Eigenschaften dieses Seins auf eine Vielzahl kleinster Körperchen übertrugen, bildeten sie die Lehre aus, daß der Physis ewige, unvergängliche Atome zugrunde liegen, aus deren Verbindung alles Werden stammt und die konkreten Dinge hervorgehen, und stellten damit eine Hypothese auf, die ihre Fruchtbarkeit bis in die neueste Zeit erwiesen hat.

Demokrit war dabei keineswegs einseitiger Naturwissenschaftler. In seinem abgelegenen Abdera muß er eine Forschungsanstalt begründet haben, die sich mit den großen Schulen Athens messen konnte, und hat dort neben Mathematik, Physik, Technik auch Musik, Philologie, Kulturgeschichte und Ethik wissenschaft-

lich bearbeitet. Methodisch schlug er dabei verschiedene Wege ein; aber immer wieder kam er als Hellene auf die eine Frage nach dem Warum zurück. 'Die Ursachen, *Αἰτίαι*, von —' war der Titel, den er zahlreichen seiner Schriften gab.

Die Atomisten waren es auch, die an Stelle des alten religiösen Glaubens an ein alles Geschehen bestimmendes Schicksal den Begriff des mit ausnahmsloser Notwendigkeit wirkenden Naturgesetzes einführten, das sie im Sinne einer mechanischen, jedes Zweckschaffen ausschließenden Ursächlichkeit verstanden. Aber gleichzeitig machte Anaxagoras den Geist, den Nus, den er sich, wie Heraklit seinen Logos, stoffgebunden vorstellte, zum Urheber alles Werdens; und der von ihm angeregte Diogenes von Apollonia, der in der Luft das göttliche Element und den Träger von Seele und Leben fand, schrieb dieser nicht nur ein Denken zu, sondern erklärte auch, daß ohne diese Annahme Maß und Gesetz und Schönheit der Welt nicht zu verstehen seien. Auf ihn gehen, wie es scheint, die teleologischen Gedanken zurück, die Xenophon in den Memorabilien Sokrates entwickeln läßt. Doch auch der in verschiedenen Farben schillernde Empedokles, naturwissenschaftlicher Denker und Mystiker, Welterklärer und Sühneprediger zugleich, begnügte sich nicht mit der Lehre von den vier Urstoffen Feuer, Luft, Wasser und Erde, mit der er einen ungeheuren Einfluß ausgeübt hat, sondern glaubte noch besondere Kräfte, die Liebe und den Haß, annehmen zu müssen, die den Stoff in Bewegung setzen.

Von Parmenides angeregt, hat Empedokles mit besonderem Nachdruck den Satz verfochten, daß kein Seiendes aus Nichts entstehen oder in Nichts vergehen könne, der durch ihn zum Axiom der Hellenen wurde, und hat deshalb die landläufige Anschauung verworfen, die unter der Physis ein absolutes Werden verstand. Aber auch für ihn blieb der ionische Naturbegriff Grundlage seines Denkens, obwohl er unter Pythagoras' Einfluß aus religiösen Gründen das Reich des Göttlichen und der körperfreien Seelen scharf von der irdischen Region schied, in der diese zur Strafe eine Verbindung mit verschiedenen Leibern eingehen müssen.

Die nahe Berührung zwischen der Philosophie und der Naturwissenschaft, namentlich der Medizin, führte von selbst zur Ausbildung und Anwendung gleichartiger wissenschaftlicher Methoden. Die Ärzte trieben 'Semeiotik' und schlossen aus der Beobachtung der äußeren 'Anzeichen' auf die Vorgänge im Innern des Körpers. Sie beobachteten das Wachstum der Pflanzen im nährenden Mutterboden der Erde und das des Hühnereies während der Brutzeit, um nach dieser Analogie eine Vorstellung von der Entwicklung des Foetus im Mutterleibe zu gewinnen. Sie sammelten Einzeltatsachen, um auf induktivem Wege ein allgemeines Bild von einer Krankheit zu erhalten. Wo die Erscheinungen sich nicht von selbst darboten, griff man auch schon zum einfachen Experiment, um Bestätigung für Hypothesen, deren Notwendigkeit für die Forschung anerkannt war, zu finden. So läßt Hippokrates Wasser in einem Gefäß gefrieren, stellt beim Auftauen eine Verminderung des Volumens fest und beweist damit, daß beim Gefrieren ein Teil des Wassers und zwar der feinste entweicht. Aber dieses Experiment ist nicht auf dem Boden der ärztlichen Praxis erwachsen, und tat-

sächlich begegnen uns dieselben Methoden alle auch in der Naturphilosophie, in einfachster Form schon bei Anaximenes, wenn er für die Erklärung seines Lehrers Anaximander, der Blitz sei der Durchbruch von Wind durch eine Wolke, als Beleg die Analogie anführt, daß die von dem Ruder durchschnittene See hell aufleuchtet. Fest ausgebildet ist diese Methodik bei Empedokles, der selbst auch Arzt war. Seine Theorie von dem Bau des Auges, dessen ewiges Feuer sich hinter durchsichtigen Hüllen berge, stützt er durch den Hinweis auf die Laterne, deren Licht auf dieselbe Weise gegen den Wind geschirmt werde, und ähnliche Analogieschlüsse verwendet er auch sonst, am kühnsten, wenn er das salzige Meerwasser als Ausschwitzung der Erde bezeichnet. Xenophanes benützt Muschelfunde im Binnenlande als 'Zeichen', um auf frühere Verschlammung der Erde zu schließen. Was all diesen Methoden gemeinsam ist, das hat am klarsten und prägnantesten Anaxagoras in seinem berühmten und vielzitierten Satze formuliert: „Sicht des Unbekannten sind die Erscheinungen." Auch hier hat sich der Hellene nicht mit der äußeren Beobachtung begnügt, sondern sich bemüht, mit seinem geistigen Auge das Wesen der Dinge zu schauen und bis zur Aletheia, der 'unverborgenen' Wirklichkeit vorzudringen.

Die Unvollkommenheiten, die diesem Verfahren in seinen Anfängen notwendig anhafteten, hat schon Aristoteles scharf kritisiert. Aber wenn er selbst eine viel exaktere wissenschaftliche Methode anwendet, ist er doch nur den Weg zu Ende gegangen, den die Ionier zuerst beschritten hatten.

Auch eine scharfe, sogar überspitzte Dialektik und ein streng logisches direktes und indirektes Beweisverfahren wurde bereits in dieser Frühzeit ausgebildet. Das war namentlich das Verdienst der eleatischen Schule des Parmenides.

„Wie steht es mit Ursprung, Wesen und Gestalt der Welt, mit der Gültigkeit unserer Vorstellungen von Sein und Werden, mit dem Sinn unserer gesamten geistigen Existenz?" — das sind die schweren Fragen, die in Ionien der hellenische Geist sofort mit jugendlichem Wagemute aufwirft und zu beantworten unternimmt. Dagegen empfindet er im Menschenleben des Alltags zunächst noch keine Probleme, die theoretisch zu durchdenken die Mühe lohnt. Von seiner Tätigkeit im öffentlichen Leben sagt Empedokles in seinen Gedichten nichts. Heraklit wirft in politisch stark bewegter Zeit nur beiläufig ein kurzes Urteil hin, und sogar Pythagoras begnügt sich damit, das Leben in dem von ihm gestifteten religiös-ethischen Bunde praktisch zu regeln. Das wurde erst anders, als sich die Philosophie aus dem Kolonialgebiet in das Mutterland verlagerte, wo die Polis zunächst den Menschen mit ganz anderer Gewalt in ihren Bann gezogen hatte, nach den Perserkriegen aber die Einzelpersönlichkeit ihr Recht auf Eigenleben immer stärker anmeldete und daraus Spannungen zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft erwuchsen, die gerade auf diesem Gebiete so schwere Probleme stellten, daß sie alles andere in den Hintergrund drängten. Damit folgte auf die apolitische Frühzeit der Philosophie eine neue Periode, in der gerade die Polis und das Menschenleben in den Mittelpunkt des Denkens traten.

Der gewaltige Aufschwung, den damals besonders in Athen das politische und

das gesamte geistige Leben nahmen, und die neue Einschätzung der persönlichen Leistung weckten dort naturgemäß das Verlangen nach einer höheren Ausbildung, die es dem Einzelnen ermöglichen sollte, sich durch volle Entwicklung seiner Anlagen in der Öffentlichkeit durchzusetzen; und bald fanden sich Männer, die diesem Bedürfnis abhelfen wollten. Protagoras aus Abdera war es, der in der perikleischen Zeit zuerst aus seiner 'Sophia' ein Gewerbe machte, als 'Sophist', als Weisheitslehrer auftrat und sich erbot, die *πολιτικὴ ἀρετή*, die Tauglichkeit für die Tätigkeit in der Polis zu lehren und seine Hörer zu Männern heranzubilden, die sich im öffentlichen wie im privaten Leben als tüchtige Staatsbürger eine Stellung sichern würden. Bald ergriffen auch andere den einträglichen Beruf.

Zu der Allgemeinbildung, die ihre Schüler wünschten, gehörte auch ein gewisses Maß von historischen, geographischen, mathematischen und naturwissenschaftlichen Kenntnissen. Fühlung mit der ionischen Philosophie mußte daher festgehalten werden; aber eigene Forschung auf diesen Gebieten kam im allgemeinen weder für die Hörer noch für den Lehrer in Frage. Die attische Philosophie setzte ganz neu ein. Nur das gegenwärtige Menschenleben interessierte und zwar in seiner praktischen Gestaltung.

Als das eigentliche Ziel dieser Hochschulbildung schwebte den meisten Jünglingen, die den Sophisten zuströmten, die Vorbereitung für die politische Tätigkeit vor. In dieser kam es aber nicht so sehr auf sachliche Kenntnisse an wie auf die Beherrschung des lebendigen Wortes, von der in der Volksversammlung wie vor Gericht der Erfolg abhing. So konnte es nicht ausbleiben, daß auch in der Schule die Rhetorik die entscheidende Stelle erhielt. Der künftige Politiker wollte lernen, seinen eigenen Standpunkt überzeugend zu vertreten und jede Sache so darzustellen, wie es in der jeweiligen Lage sein persönliches Interesse verlangte. So wurde es zur Hauptübung, jeden Gegenstand von zwei Seiten zu behandeln und das Für und Wider zu erörtern. Unwillkürlich drängte sich damit der Glaube auf, daß es überhaupt nur auf die subjektive Betrachtung und nicht auf die objektive Wahrheit ankomme. Den klarsten Ausdruck fand dieser in dem berühmten Satze des Protagoras, daß der Mensch — auch der einzelne — das Maß aller Dinge sei.

Protagoras hat diesen Satz an den Anfang seines Hauptwerkes gestellt, in dem er die 'Wahrheit', wie er sie verstand, verkünden und die bisherigen Anschauungen 'zu Boden werfen' — Spätere haben sein Werk geradezu als 'Niederwerfende Reden' zitiert — und widerlegen wollte. Es ist das Programm des Subjektivismus, das er damit aufstellte und durch eine positivistische Erkenntnistheorie zu stützen wußte. Nach dieser ist der Mensch für die Erkenntnis der Außendinge auf die Vermittlung der Sinne angewiesen. Die Sinnesempfindungen sind durch den Zustand des Subjekts bedingt und deshalb bei den einzelnen Menschen und auch bei diesen zu verschiedenen Zeiten verschieden, aber für den wahrnehmenden Menschen in diesem Augenblick wirklich so vorhanden und darum für ihn 'wahr', während es eine allgemeingültige, objektive Wahrheit nicht gibt. Aber das bedeutet für Protagoras nicht etwa, daß der Mensch seinen sinnlichen Wahrnehmungen willenlos ausgeliefert ist. Denn diese sind zwar im Augen-

blick für ihn wahr, aber sie brauchen nicht in derselben Art fortzudauern, und der Mensch hat als urteilendes Subjekt in seinem Innern nicht nur den Maßstab, nach dem er sie ebenso wie die wahrgenommenen Dinge bewertet und ihnen Bedeutung für sein Handeln einräumt, sondern auch die Fähigkeit, sie abzuändern. Auch für den körperlich Kranken ist es eine 'wahre' Empfindung, wenn ihm der beste Wein sauer schmeckt; aber die ärztliche Kunst bewirkt, daß die Empfindung sich wandelt, und die des Gesunden ist zwar nicht 'wahrer', wohl aber 'besser' und vorteilhafter als die des Kranken. Das Gleiche gilt aber im ganzen Menschenleben, und namentlich vermag der philosophische Lehrer als Seelenarzt im Einzelmenschen wie in der Gesamtheit neue Empfindungen und Vorstellungen zu wecken, die zwar nicht mehr Wahrheit enthalten und Gültigkeit haben als die früheren, aber besser und nützlicher sind. In diesem Sinne hat Protagoras seine Lehrtätigkeit und seinen Erzieherberuf ausgeübt, aber auch Perikles' Auftrag übernommen, für die neugegründete Kolonie Thurii Gesetze zu entwerfen.

Wenn Protagoras mit diesen grundsätzlichen Ausführungen sein Hauptwerk begann, so wollte er offenbar einen festen Boden für die Behandlung der Einzelfälle gewinnen und erweisen, daß auch von seinem subjektivistischen Standpunkt aus eine praktische Tätigkeit in Schule und Leben möglich sei. Auf diese aber war sein Absehen gerichtet. Eine Forschung rein um der Erkenntnis willen, wie sie die Ionier getrieben hatten, entsprach seiner Geistesart nicht. Er wollte ebenso wie die anderen, die bald seinen Beruf ergriffen, nicht Gelehrter, sondern Lehrer sein. Sie alle wollten für die praktische Tätigkeit in der Öffentlichkeit vorbereiten. Hier tauchte aber infolge der reißend schnellen Entwicklung Athens jetzt eine Fülle von Problemen auf, die dazu zwang, das ganze Menschenleben zum Gegenstande philosophischen Nachdenkens zu machen und in der Schule zu erörtern. Geistesgeschichtlich der wichtigste Schritt war dabei, daß sich das neue selbstgewiß aufstrebende Geschlecht bewußt von der historisch gewordenen Autorität des menschlichen Herkommens losmachte und in dem von den Joniern entdeckten Begriff der ewig ihren unverbrüchlichen Gesetzen folgenden Natur die einzig verbindliche Norm fand (oben S. 119). Der Gegensatz von Nomos und Physis wurde zu dem Stichwort, das alle Debatten beherrschte. Selbst die theoretische Wissenschaft griff ihn auf, um zum rechten Weltverständnis zu gelangen. „Nach dem Nomos gibt es Farbe, Bitter und Süß, in Wirklichkeit aber nur die Atome und den leeren Raum" erklärte Demokrit und verstand dabei unter dem Nomos die Subjektivität, mit der das Menschengeschlecht die durch die Sinne vermittelten Eindrücke der Außenwelt aufnimmt und verarbeitet. Vor allem benützten aber die Sophisten diese Schlagworte, um mit ihrer Hilfe alle nach dem Herkommen geltenden Werte zu überprüfen, und sogar auf scheinbar so selbstverständliche Dinge wie die Stellung der Frauen und Kinder, der Sklaven und Barbaren fiel damit ein ganz neues Licht. Am folgenschwersten wurde, daß sich die Einstellung des Einzelnen zur Gemeinschaft vollkommen wandelte: auch der Staat wurde für den neuen Geist aus dem naturgewachsenen Ganzen, dem der Mensch als Glied angehörte, zu einem Nomos, zu einer menschlichen Einrichtung, die

historisch durch eine Vereinbarung der Schwächeren entstanden war; und so mancher, der sich seiner Kraft bewußt war, zog daraus die Folgerung, daß diese einmalige Festsetzung der Masse den 'Übermenschen' nicht hindern dürfe, von dem Naturrecht des Stärkeren Gebrauch zu machen.

Man überschätzt aber den Einfluß dieser Männer, wenn man die ganze Periode als das 'Zeitalter der Sophistik' bezeichnet. In Wirklichkeit waren sie nur die Exponenten des Volksgeistes, in dem sich der Wandel zum Individualismus vollzog. Soviel ist freilich richtig, daß die neue innere Haltung, die im Volke gefühlsmäßig um sich griff, durch die Sophisten zu verstandesmäßiger Klarheit erhoben wurde und daß diese all die Einzelprobleme, die sich aus dem Leben ergaben, bis zu Ende durchdachten und radikale Lösungen nicht scheuten. Noch wichtiger war, daß durch ihren Schulbetrieb die neue Denkweise in der Jugend der höheren Schichten weite Verbreitung und Anklang fand.

Mit ihrem Unterricht, der alle ethischen, politischen und religiösen Vorstellungen einer Kritik unterzog, haben die Sophisten dem gesamten Geistesleben stärkste Anregungen gegeben und auch auf die Fachwissenschaften befruchtend gewirkt. Aber wenn man sie daraufhin geradezu zu Begründern der Wissenschaft hat machen wollen, verkennt man ihre Geisteshaltung wie ihre Absichten. Sie selbst wollten ja nicht Forscher, sondern Lehrer sein. Im praktischen Leben, auf das sie vorbereiteten, hing aber der Erfolg für den Redner in einer Versammlung nicht von einem Belehren durch wissenschaftliche Beweisführung ab, sondern von der Überzeugungskraft, durch die er die Hörer für seinen subjektiven Standpunkt gewann und 'der schwächeren Sache zum Siege verhalf'. Nicht ein Wissen, das man sich im Bedarfsfall leicht aneignen würde, sondern ein Können wollten deshalb die künftigen Politiker im Unterricht erwerben, und das wirkte von selbst nicht nur auf die Gestaltung des Unterrichts, sondern auch auf die geistige Haltung der Lehrer ein. Auch für sie trat die wissenschaftliche Ermittlung der Wahrheit gegenüber der Durchsetzung des subjektiven Standpunktes und gegenüber dem Streben nach persönlichem Erfolg vor dem Publikum zurück. Da es ferner in der praktischen politischen Tätigkeit nicht so sehr auf die gesamte Lebensführung ankam wie auf die Fähigkeit, im Augenblick je nach der jeweiligen Lage überlegenes Können zu erweisen, lag die Gefahr nahe, daß man über der formalen Ausbildung und der Vorbereitung für die Einzelfälle die grundsätzliche Problematik übersah; und da der Politiker bei der Menge eher Erfolg erzielte, wenn er deren Anschauungen im eigenen Sinne ausnützte als wenn er sie durch neue Erkenntnisse überraschte und mißtrauisch machte, blieben auch die Lehrer, die für diesen Beruf in ihrem Schulbetrieb vorbereiten wollten, trotz aller Kritik, die sie an der Vulgärmeinung übten, dieser tiefer verhaftet, als sie selbst ahnten. So wird es verständlich, daß sie auch Probleme, die ihnen durch ihre Lehrtätigkeit unmittelbar aufgedrängt wurden, nicht sahen und auf ihrem eigensten Gebiete nicht zu wissenschaftlicher Klarheit gelangten.

Protagoras trat mit dem Anspruch auf, eine ganz neue höhere Ausbildung zu geben; er erklärte, er sei imstande, die politische Arete zu lehren und seine Hörer 'besser' zu machen. Aber daß dieses Programm selbst ein schweres Problem

enthielt, das zunächst gelöst werden mußte, wenn er eine feste Grundlage für seine Lehrtätigkeit gewinnen wollte, das sah er, wie der junge Plato — wohl nach Sokrates' Vorgang — mit unbarmherziger Schärfe aufdeckt, überhaupt nicht.

Gerade dem Begriffe des 'Guten', mit dem er dauernd arbeitete und auf den für ihn alles ankam, haftete bei den Hellenen wie wohl bei den meisten Völkern eine gefährliche Mehrdeutigkeit an. Das Wort ἀγαθός besagte ursprünglich — davon wird später genauer zu reden sein — die Tauglichkeit für einen bestimmten Zweck und konnte nach dem Sprachgebrauch wie nach dem Volksempfinden sowohl die innere Tüchtigkeit des Menschen bezeichnen wie von den Dingen ausgesagt werden, die für ihn vorteilhaft waren. Ähnliches galt von dem sachlich zugehörigen Substantivum ἀρετή. Es konnte in der alten Zeit als 'bester Zustand' des Menschen ebenso seine persönliche Leistungsfähigkeit bedeuten wie das Vorhandensein der für ihn vorteilhaften Dinge, den Besitz der äußeren 'Güter', das Wohlergehen; oder vielmehr, die Arete wurde in vollem Sinne nur dem zugesprochen, der beides vereinte. Praktisch barg aber diese Doppelseitigkeit die Gefahr, daß der Mensch den Blick nur auf die äußeren 'Güter' und ihren Erwerb richtete und darüber die inneren Werte vergaß. Allmählich legte man dann als Maßstab für die Tüchtigkeit des Mannes seine Einstellung und Leistung gegenüber der Gemeinschaft an, und so bildete sich die Vorstellung eines Sittlichguten; aber wenn auch das Gefühl dieses von der bloßen Leistungsfähigkeit wie von dem äußerlich Vorteilhaften schied, kam es zu keiner scharfen Abgrenzung und Klärung.

Auch die Sophisten brachten diese nicht. Sie blieben in den Verschwommenheiten der Volksmeinung stecken und empfanden sowenig wie diese das Bedürfnis, sich darüber klar zu werden, worin denn das Wesen des 'guten' Menschen bestehe, den sie heranbilden wollten. Die 'staatsbürgerliche Arete', die Protagoras lehren wollte, war zunächst die 'Tauglichkeit' im alten Sinne, die kein sittliches Werturteil bedeutete; und sein Satz, daß der Mensch das Maß der Dinge sei, zeigt deutlich, daß ihm die subjektive Fähigkeit, sich im Leben durchzusetzen, als Ziel vorschwebte. Aber daß er nicht nur selbst eine moralisch hochachtbare Persönlichkeit war, sondern auch eine sittliche Erziehung geben wollte, erkennt Plato durchaus an. Wenn er sich erbot, die jungen Menschen 'besser zu machen' und ihnen bessere Vorstellungen beizubringen, war für ihn das Moralische darin mindestens mitenthalten. Er versprach ausdrücklich, wenn auch nicht die militärische Tapferkeit, so doch die Lebensklugheit, die in Haus und Staat den rechten Weg zeigt, und die anderen zivilen Tugenden, die Besonnenheit und die Gerechtigkeit, zu lehren. Der Mensch war in seinen Augen vom Tiere nicht nur durch seinen Verstand und durch die technischen Fähigkeiten verschieden, sondern mehr noch durch die sozialen Gefühle, den sittlichen Instinkt und das Rechtsempfinden, die sich schon beim Zusammenschluß der Menschen in der Urzeit entwickelt haben und jetzt bei jedem Menschen einen festen Bestandteil seiner Natur bilden. Sie führen die Menschen in Zuneigung zueinander und sind die unentbehrliche Grundlage der Gemeinschaftsorganisation, die erst ein menschenwürdiges Dasein ermöglicht. Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit sind der Gegensatz zur politischen

Arete, und wer an dieser keinen Teil hat, den muß man, wenn er nicht durch Belehrung oder Strafe zu bessern ist, als unheilbares Glied aus dem Staatskörper ausmerzen.

Moralischer Erzieher wollte auch Prodikos sein, der wie Pindar seine Hörer auf das mythische Vorbild hinwies und sie an den Kreuzweg führte, an dem sie sich wie Herakles entscheiden müßten, ob sie der Tugend oder dem Laster folgen wollten. Andere wie Hippias beanspruchten dagegen nur eine Fachausbildung zu geben, und Gorgias erklärte ausdrücklich — allerdings vielleicht erst in einer Auseinandersetzung mit Plato —, er denke garnicht daran, eine allgemeine sittliche Erziehung zu geben, sondern wolle nur eine formale Redekunst lehren. Andrerseits hatten auch die radikalen Denker, die keine Verpflichtung gegen die Gemeinschaft anerkannten, nicht etwa das Bewußtsein, eine unmoralische Lehre aufzustellen; sie wollten vielmehr, wenn sie für das Handeln als feste Norm die Natur des Menschen verkündeten, der Ethik eine neue, wissenschaftliche und darum tragfähigere Grundlage geben. Dabei spüren wir aber nirgends, daß sich das Bedürfnis regte, den Begriff des 'Guten' zu klären und Sittlichgutes und Vorteilhaftes zu sondern. Ein Problem empfand man hier nicht.

Ebensowenig wurde der Begriff der Arete wirklich durchdacht. Gorgias hat freilich seinen Standpunkt damit begründet, daß er im Geiste des seine Zeit beherrschenden Relativismus erklärte, es gebe überhaupt keine für alle gleichmäßig geltende Arete, vielmehr hätten die einzelnen Lebenskreise, Männer, Frauen, Freie, Sklaven ihre besondere Lebensaufgabe. Das war nach dem alten Wortsinn nicht unberechtigt; aber er drang damit nicht durch, weil für die natürliche Anschauung der Zeit die 'Bürgertugend' wie der Bürger selbst eine Einheit war. Neben dieser hielt man jedoch ruhig auch die Vorstellung von Einzeltugenden fest, ohne viel danach zu fragen, wie diese sich zur Gesamttugend verhielten und was ihnen etwa gemeinsam sei. Selbst das Problem, das mit dem neuen Erziehungsprogramm unmittelbar gegeben war, hat Protagoras, wie Plato ihm nachweist, nicht wirklich klar erfaßt. Mit seinem Anspruch, die Tugend zu lehren, trat er doch in scharfen Gegensatz zu der grundlegenden Anschauung der Adelsgesellschaft, daß die Arete an die Erbmasse gebunden sei, die durch kein Anlernen ersetzt werden könne. Er selbst mußte die Arete für lehrbar halten; statt aber das Problem objektiv vom Wesen der Arete aus zu lösen, berief er sich lieber auf die Volksmeinung, die teils die Bedeutung der Naturanlage anerkannte, teils aber auch mit demokratischem Hochgefühl erklärte, in Athen bemühe sich jeder, von der Amme bis zum Strafrichter, die Jugend zu belehren und zum rechten Bürgergeist zu erziehen. So kam er bei der Erörterung des Für und Wider über ein oberflächliches 'Sowohl als auch' nicht hinaus. Dabei waren doch die Bedenken so schwer, daß Gorgias, wie gesagt, ganz auf ein Lehren der Arete verzichtete. Im allgemeinen beruhigte man sich bei dem schon Protagoras selbst vorschwebenden Kompromiß, daß Unterricht, Naturanlage und Übung sich verbinden müßten, um den Erziehungserfolg zu verbürgen. Aber eine theoretische Klärung war damit nicht erzielt.

Welche Aufregung die Ankunft eines berühmten Sophisten bei der lern-

begierigen Jugend hervorrief, wie unklar aber dabei ihre Vorstellungen über das Ziel waren, nach dem sie strebten, und welche Unsicherheit in sittlichen Fragen auch bei den so selbstbewußt auftretenden Lehrern herrschte, das hat der junge Plato selbst erlebt und in seinem Protagoras mit ebenso ergötzlichem Humor wie mit heiligem Ernste geschildert. Den Alleswissern stellte er hier seinen Meister gegenüber, der kein Wissen zu haben erklärte, aber dafür die entscheidenden Probleme sah, deren Lösung erst die Voraussetzung für eine fruchtbare Erziehungstätigkeit schuf, und darum auf eine Klärung der sittlichen Begriffe drang.

Es war kein theoretisches Interesse, das Sokrates dabei leitete. Er war nicht der 'Begriffstheoretiker', zu dem ihn schon Aristoteles und nach seinem Vorgange die moderne Philosophiegeschichte lange Zeit machen wollten. Logik um der Logik willen zu treiben lag ihm fern. Er wollte der Jugend in der seelischen Not helfen, in die sie durch den Zusammenbruch der alten Autoritäten geraten war. Aber verfehlt war es auch, wenn ein Rückschlag dazu führte, daß eine Gegenströmung Sokrates überhaupt nicht mehr als Philosophen anerkennen wollte, sondern in ihm nur noch den sittlichen Mahner und Erwecker sah. Da ließ man sich unwillkürlich von der modernen Vorstellung leiten, daß auf den Namen Philosoph nur der reine Theoretiker Anspruch habe, der in seiner Studierstube ein System ausklügelt und damit die Menschheit beglückt. Die griechischen Philosophen standen mitten im Leben und in enger Fühlung mit ihrem Volke. Keiner mehr als Sokrates, und die praktische Einwirkung auf die sittliche Haltung seiner Mitbürger war tatsächlich sein Ziel. Aber er war zugleich der Denker, der zum ersten Male die ethischen Probleme voll erkannte und den Weg zu ihrer Lösung zeigte. Plato hat seine Klärung der sittlichen Grundbegriffe als befreiende Tat empfunden, und das ganze Altertum war sich darüber einig, daß Sokrates durch sein Philosophieren der gesamten griechischen Philosophie methodisch wie sachlich die entscheidende Wendung gegeben habe.

Mit genialer Sicherheit stieß Sokrates bei seinen Gesprächen immer wieder auf das Kernproblem vor. Jeden stellte er vor die Lebensfrage: „Du strebst nach Reichtum, Ehre und Macht. Aber hast du dir schon einmal überlegt, ob das wirkliche Güter sind? Sie erlangen ihren Wert doch erst durch den Gebrauch, den wir von ihnen machen. Richtiger Gebrauch ist aber nur möglich, wenn man weiß, was für den Menschen wirklich gut ist. Auf das Wissen vom Guten kommt also alles an. Nur wer dieses hat, kann sein Leben zielbewußt führen, zur Arete und zur Glückseligkeit gelangen."

Aber nun: Wo ist dieses Wissen zu finden? Bei den Sophisten? Doch der subjektive Maßstab, den Protagoras an die Dinge anlegt, nützt uns nichts. Denn nicht darauf kommt es an, was wir für gut halten, sondern was wahrhaft gut für uns ist. Gerade im Gegensatz zu den wissensstolzen Sophisten empfindet Sokrates aber überhaupt, daß ein Einzelner aus sich heraus kein Wissen haben kann. Der Mensch kann geistig so wenig wie physisch als Einzelner existieren. Jedes Wort, das ich spreche, jeder Begriff, den ich anwende, ist ja nicht von mir geprägt; sie haben einen Inhalt, der ihnen von der Gemeinschaft gegeben ist.

Selbst wenn ich ein neues Wort bilde, arbeite ich mit überkommenem Material. Und wenn wir mit anderen reden, so ist die Voraussetzung, daß sie mit den Worten dieselbe Vorstellung verbinden wie wir. Unser ganzes Denken ist also durch die Sprache bestimmt, die der überindividuelle Ausdruck des allgemeinen Bewußtseins ist. Dieses gibt die Norm für den Sinn der von mir gebrauchten Worte.

Auf diesen Sinn müssen wir zurückgehen, wenn wir uns über Begriffe wie 'gut' und 'gerecht' Klarheit verschaffen wollen. Dann ist es aber nicht möglich, sich zu isolieren und sich auf seine eigenen Vorstellungen und subjektiven Maßstäbe zu beschränken; wir müssen vielmehr unsere Vorstellungen vom Inhalt eines Wortes mit denen anderer vergleichen. Das ist der Grund, weshalb Sokrates unaufhörlich Gespräche mit den Mitmenschen anknüpfen muß. Dabei macht er freilich die Erfahrung, daß auch die anderen nichts wissen und nur unklare Vorstellungen haben. Aber bei gutem Willen muß es möglich sein, durch gemeinsames Forschen festzustellen, was denn der Sinn der Worte, was vor allem nach dem allgemeinen Bewußtsein unter soviel gebrauchten und entscheidenden Begriffen wie 'gut' und 'gerecht' zu verstehen ist. Ob dieses Allgemeinbewußtsein freilich schon die objektive Wahrheit enthält, ist eine weitere Frage, die der alle Metaphysik ablehnende Sokrates nicht beantworten kann. Darum bleibt er selbst der Nichtwisser.

Einen Punkt gab es jedoch, über den sich in jedem Gespräch die Teilnehmer immer einig wurden und der deshalb als festes Ergebnis gelten mußte. Das war die Erkenntnis, daß die äußeren Dinge ihren Wert erst durch den Gebrauch erhalten, den wir von ihnen machen, daß sie daher in Wahrheit den Namen 'Güter' nicht verdienen, daß vielmehr 'gut' für den Menschen nur das ist, was ihn innerlich fördert, ihn in seinem Wesen besser und tauglicher und damit zum 'guten' Menschen macht. Damit fiel aber ein neues Licht auch auf den Begriff der Arete. Der 'beste Zustand' des Menschen konnte nun nicht mehr in äußeren Dingen, im Wohlergehen und Reichtum gesucht werden, sondern nur in seinem Innern. Nur auf die Beschaffenheit der Seele konnte es ankommen. Das zog weitere Folgerungen nach sich. Während für das Empfinden der alten Zeit die Arete, um volle Wirklichkeit zu werden, der äußeren Leistung und der Anerkennung durch die Gemeinschaft bedurfte, fiel jetzt jede Abhängigkeit vom Urteil der Mitmenschen ebenso hinweg wie die vom Erfolge, der durch zufällige Umstände mitbestimmt wird. Nur die innere Tauglichkeit und Leistungsfähigkeit konnten das Wesen der Arete ausmachen, und auf diesen beruhte der Wert des Menschen.

Was der Inhalt und Tätigkeitsbereich dieser Arete sei, das sagte Sokrates mit untrüglicher Sicherheit sein Polisgefühl (oben S. 122). Theoretisch blieb er der Nichtwisser; aber praktisch hatte er das felsenfeste Bewußtsein, daß der Mensch nur als Glied der Gemeinschaft existieren könne und in ihr bestimmte Aufgaben zu erfüllen habe, daß deshalb das Wesen seiner 'Tauglichkeit' in dem liegen müsse, was er für diese leiste. 'Tüchtig' und 'gut' ist einzig der Mensch, der als Bürger nicht nur die Rechte der Mitbürger achtet und Unrecht meidet,

sondern auch an seinem Teile positiv die Wohlfahrt der Gemeinschaft sichert und fördert. Nur wer sich als Glied des Ganzen fühlt und seine Pflichten gegen dieses erfüllt, ist gerecht und gut. Erst damit wurde die Arete zum sittlichen Begriff, die Tauglichkeit zur Tugend. Erst damit wurde das Sittlichgute in seinem besonderen Wesen bestimmt und vom Vorteilhaftguten geschieden.

Doch nun ergab sich etwas Überraschendes: sachlich fiel beides trotzdem zusammen. Denn durch das sittliche Handeln in der Gemeinschaft und durch die Mitarbeit an ihren Aufgaben diente der Mensch zwar zunächst dem Wohle der Gesamtheit, zog aber daraus zugleich für sich selbst den größten Nutzen; denn er sicherte sich nicht nur die Grundlage seines physischen Daseins, sondern verwirklichte damit auch die Bestimmung, die ihm von der Natur gesetzt war. Dann mußte die Tugend aber sein wahres, sein einziges Gut sein. Und darin lag der entscheidende Gewinn, den die neue Erkenntnis brachte. Denn damit war der alte Streit zwischen dem Sittlichguten und dem Vorteilhaftguten überwunden. Das Sittlichgute wurde selbst zum wahrhaft Vorteilhaftguten, an sich Erstrebenswerten. Man erzählte später von Sokrates, er habe den verflucht, der zuerst beide voneinander getrennt habe.

Damit klärte sich endlich auch das Verhältnis zu dem anderen Kernbegriff der hellenischen Ethik. Denn wenn die sittliche Haltung des Menschen als sein 'bester Zustand' sein einziges wirkliches Gut war, dann mußte sich in ihr auch das bestmögliche Leben vollenden, das dem Menschen im Einklang mit einem guten Dämon zuteil werden kann. Auch die Eudämonie hängt also nicht von äußeren Gütern, von Gesundheit, Glanz und Reichtum, auch nicht vom Erfolg unseres Handelns oder von fremdem Werturteil ab, sondern ausschließlich vom Innern des Menschen und von dessen guter Beschaffenheit. Sie liegt in der rechten sittlichen Lebenshaltung, die dem Menschen auch das subjektive Glücksgefühl zum dauernden Besitz macht, indem sie ihm den Frieden mit sich selbst wie mit der Welt und mit Gott sichert. Es ist die Eudämonie, die Sokrates selbst auch in dem Augenblick, als er den Giftbecher trank, nicht verließ.

In sich selbst trägt der Mensch die wahren Werte, das höchste Gut, in sich selbst hat er die Anlage und die Kraft, um in jeder Lebenslage glückselig zu sein, — das ist die frohe Botschaft, die Sokrates verkündete und vorlebte. Aber eins tut dafür freilich not: Der Mensch muß sich klarmachen, daß das Gute nicht von seinem subjektiven Gutdünken abhängt, sondern objektive Geltung hat; er muß wissen, was für ihn wahrhaft gut und erstrebenswert, was seine letzte Bestimmung ist. Nur dann kann er sein Leben zielbewußt führen, seine äußeren Aufgaben erfüllen und seine seelische Harmonie erreichen.

Seine Grundanschauung hat Sokrates in der berühmten Wesensbestimmung der Tugend auf ihren knappsten Ausdruck gebracht: „Die Tugend des Menschen ist das Wissen vom Guten und Schlechten."

Diese Definition hat freilich schon bei seinen athenischen Zeitgenossen Kopfschütteln erregt, und erst recht befremdet sie unser modernes Denken. Spricht aus ihr nicht ein lebensfremder Intellektualismus, der für das Triebleben der Seele blind ist? Und wo bleibt vor allem der Wille zum Guten?

Wollen wir Sokrates' Satz verstehen, so müssen wir uns über einen Wesenszug der Hellenen klar werden, der von den Modernen merkwürdigerweise garnicht erkannt worden ist. Der Wille hat bei ihnen eine andere und darum viel geringere Bedeutung als bei uns, sodaß er nicht nur bei Sokrates, sondern in der gesamten griechischen Philosophie ganz zurücktritt, so leicht auch die modernen Historiker der Philosophie geneigt sind, ihren eigenen Begriff in das Hellenentum hineinzutragen und ihn bald im platonischen Thymos, bald im aristotelischen 'Vorsatz' oder sonst irgendwo wiederzufinden. Wir denken bei unserem Worte 'Wille' — von der künstlichen Zerfaserung der Vorstellung bei unseren modernen Psychologen sehe ich ab — an eine seelische Funktion, die sich vom Intellekt wie vom Gefühlsleben gleichermaßen unterscheidet, und empfinden diese auch unabhängig von dem Gegenstande, auf den sie sich richtet. Wir reden wie von Willenskraft so auch von einem Willensmenschen, ohne damit über die Ausrichtung dieses Willens etwas auszusagen. Griechisch läßt sich dieses Wort überhaupt nicht übersetzen, sondern nur etwa in der Form umschreiben: „Er ist ein Mensch, der, was er will, kraftvoll will." Darin liegt aber, daß der Grieche nur ein Wollen kennt, das sich auf ein mehr oder minder klar erkanntes oder vorschwebendes Ziel, einen konkreten Gegenstand oder ein bestimmtes Tun richtet. Im griechischen Sprachgebrauch kommt unserem Begriff des Willens am ehesten noch das Nomen *λῆμα* nahe, das von einem bezeichnenderweise im Dorischen beheimateten Verbum *λῆν* abgeleitet ist, aber zumeist in die Bedeutung 'Mut' übergeht. Von den beiden geläufigsten Verben, die das Allgemeinhellenische für unser 'Wollen' hat, drückt das eine, *ἐθέλειν*, zwar nicht selten ein triebhaftes Wollen aus, häufiger aber ein bloßes Bereitsein auf fremde Anregung hin, etwa wenn jemand sich auf eine Aufforderung freiwillig meldet, und kennzeichnend ist, daß es mit Vorliebe negativ gebraucht wird. Das spontane Wollen liegt dagegen in *βούλεσθαι*; dieses Verbum hängt aber seiner Bildung nach mit den Ausdrücken für Überlegung und Beratung, mit *βουλή* und *βουλεύειν* zusammen. *Βουλή* ist zwar meist die Beratung, auch die Ratsversammlung und der Rat als Körperschaft. Aber wenn Heraklit sagt: „Gesetz ist es auch, der *βουλή* eines Einzelnen zu folgen", so meint er den Willen des Monarchen, und wenn es am Anfang der Ilias heißt, daß Zeus' *βουλή* sich vollendete, oder wenn Odysseus nach Dodona geht, um Zeus' *βουλή* zu erkunden, mögen wir das mit 'Wille' oder mit 'Ratschluß' übersetzen; in Wirklichkeit liegt beides darin. Denn der spontane Wille ist hier das Ergebnis einer Überlegung, also eines intellektuellen Vorganges, der von selbst das Streben nach dem als erstrebenswert erkannten Ziele weckt. Ein ähnliches Empfinden spricht aber aus Versen Homers, in denen er in typischer Weise schildert, wie ein Gott oder ein Mensch zur Tat schreitet. Da sagt der Dichter zunächst mit fester Formel: „Da erdachte er etwas anderes, faßte etwas anderes geistig ins Auge" (*ἔνθ' αὖτ' ἄλλ' ἐνόησε*), und dann folgt sofort die Ausführung des Gedankens, ohne daß der Entschluß oder der Wille erwähnt wird. Wo Alkinoos nach unserem Empfinden sagen will: „Das hat Nausikaa nicht richtig gemacht", hören wir: „Das hat sie nicht richtig erdacht", und von ihr selbst erzählt der Dichter: „Sie faßte einen anderen Gedanken",

worauf sie sofort ihre Wäsche einpackt und Odysseus sagt, was er zu tun habe. Entscheidend ist das Denken; das Wollen müssen wir uns ergänzen.

Wie das hier gebrauchte Verbum *νοεῖν* 'Erdenken', so können darum auch die Worte für Erkennen (*γιγνώσκειν, δοκεῖ μοι*) — ebenso wie das Wort 'sagen', *λέγειν* — nicht nur zur Feststellung, daß etwas ist, verwendet werden, sondern in Verbindung mit einem Infinitiv auch besagen, daß etwas geschehen soll. Das Erkennen kann also bereits einen Willensimpuls enthalten. Schon in früher Zeit wurden deshalb auch die Willenskundgebungen und Beschlüsse, zu denen die Beratung und die intellektuelle Aussprache über das Für und Wider in einer Versammlung führten, als 'Erkenntnis', als 'Gnome' oder 'Dogma' bezeichnet. Heraklit spricht von der Gnome, die das All lenkt, wie Anaxagoras von dem Nus, der die Welt denkend und damit zugleich wollend gestaltet.

Selbst im hellenischen Strafrecht wird es von Bedeutung, daß es mehr auf den Denkakt als auf ein diesem gegenüber selbständiges Wollen ankommt. Wer durch eine Anordnung die Schädigung einer dritten Person verursacht, gilt als der 'intellektuelle Urheber' und trägt die juristische Verantwortung für diese 'Buleusis', auch wenn er den Erfolg nicht beabsichtigt hat.

Die Griechen sind durchaus keine Intellektualisten; aber sie verlangen nach Klarheit auch in der Lebensgestaltung, und die wird nicht durch die unvernünftigen, blind wuchernden Triebe gewährleistet, sondern durch den Verstand, der in die Ferne schaut und fest umrissene Ziele weist. Er hat von Natur die Führung in der Seele, setzt als Motor ihre Kräfte in Bewegung und lenkt sie in bestimmte Richtung. Einen besonderen, von ihm unabhängigen Willen braucht das griechische Empfinden nicht. Denn aus der Vorstellung des Vorteilhaften und Guten und aus der Schau des gesteckten Zieles ergibt sich von selbst der Wille zur Tat. Einen Mangel an Willenskraft setzt das keineswegs voraus. Das kann uns am besten ein Vergleich mit einem anderen indogermanischen Volke, dem indischen, lehren. Rabindranath Tagore schildert in seinem Buche 'Das Heim und die Welt', wie die Swadeschi-Bewegung mit unheimlicher Gewalt die Massen ergreift. Hell lodert die Flamme der vaterländischen Begeisterung, die der Freiheitsruf entfacht. Aber sie bleibt ein Strohfeuer ohne nachhaltige Wirkung. Denn sie nährt sich von Gefühl und Phantasie, und es fehlt der auf ein klar ins Auge gefaßtes Ziel gerichtete Wille, der die Griechen bei ihrem Freiheitskampfe zum Einsatz aller Kräfte drängte und ihnen den Sieg verlieh.

So steht aber auch jedem einzelnen Hellenen ein fest umrissenes Lebensziel vor Augen, und diese Erkenntnis genügt, um in ihm das tatkräftige, folgerichtige Streben nach dem als 'gut' Erkannten zu wecken.

Der sokratische Satz vom Tugendwissen ist also nicht etwa der paradoxe Einfall eines weltfremden Denkers, sondern er erhebt nur zum wachen Bewußtsein, was in der Seele der Hellenen schlummerte, freilich mit einer Schärfe, die auch die Zeitgenossen überraschte. Daß die Erkenntnis des Wahren und Guten im Innern des Menschen selbst auf Widerstände stoßen könne, wußte Sokrates natürlich so gut wie Euripides' Phaidra, die ausdrücklich erklärt: „Was gut ist, das wissen wir wohl und erkennen es, allein wir führen es nicht aus", weil

wir zu bequem sind oder eine Lust uns ablockt. Aber er hatte garnicht die Absicht, eine psychologische Theorie vorzutragen — das haben erst später die Stoiker getan, um seinen Satz intellektualistisch zu stützen —, sondern er wollte die Menschen auf das Eine was not tut hinweisen, und das war die Klarheit über das, was letzten Endes für den Menschen gut ist, weil es ihn seiner Bestimmung zuführt. Denn so gern Sokrates, um die Notwendigkeit des Wissens und der Sachkunde vor Augen zu führen, das Fachwissen zum Vergleich heranzieht, so läßt er doch keinen Zweifel darüber, daß sich von diesem das Wissen vom Guten nicht nur nach seinem Inhalt, sondern auch nach seinem Wesen unterscheidet. Der Arzt weiß, welche Behandlung dem Patienten das Leben rettet; aber ob die Rettung für diesen etwas Gutes ist, das weiß er nicht. Das Fachwissen läßt sich beliebig anwenden, zu sittlichen wie zu unsittlichen Zwecken. Wer das Wissen vom Guten wirklich als Besitz in sich trägt, kann nicht anders als gut handeln. Es ist unvorstellbar, daß ein Mensch, der weiß, was für ihn gut ist, statt dessen das Schlechte wählt oder tut. „Niemand geht aus eigenem Antrieb in die Irre; niemand tut absichtlich das Schlechte", das ist Sokrates' Folgerung, die er mit ruhiger Sicherheit aussprach, so sehr er damit seine Mitmenschen verblüffen mochte. Das Wissen vom Guten setzt sich — wie bei Paulus der Glaube — von selbst in eine Gesinnung um, die den ganzen Menschen durchdringt und sein gesamtes Denken, Fühlen und Handeln bestimmt.

Erst dieses Wissen vom Guten macht den Menschen zur sittlichen Persönlichkeit. Denn sittlich ist erst die Handlung, die mit voller Klarheit über das Ziel und in sicherer Erkenntnis der menschlichen Bestimmung vollbracht wird. Das triebhafte, 'toll-kühne' Draufgängertum, das in der Schlacht sein Leben aufs Spiel setzt, ist noch keine sittliche Tat; das ist erst die Opferbereitschaft, die bewußt ihr Leben für das Vaterland hingibt und dafür, wie es die Athener im Epigramm auf die bei Poteidaia Gefallenen aussprachen, 'den Manneswert der Arete eintauscht'. Sittlichkeit ist darum, das spricht Sokrates zum ersten Male aus, etwas spezifisch Menschliches. Dem Löwen werden wir gewiß triebhaften Mut nicht absprechen; aber die Tapferkeit, die weiß, wofür sie kämpft, hat er nicht. Nur der Mensch kann und soll wissen, daß nicht das physische Leben der Güter höchstes ist, sondern das 'gute' Leben. Das ist der Grundsatz, den Sokrates sein ganzes Leben hindurch bewährt hat, und der ihn auch davon abhielt, aus dem Gefängnis zu fliehen. Sokrates wußte sich unter der Obhut der Gottheit und hörte auf die Stimme des Dämons, die ihn in Zweifelsfällen von falschen Schritten abhielt; aber positiv brauchte er diese nicht, um seinen Weg zu finden. Da verließ er sich auf sein praktisches 'Wissen', und dieses sagte ihm untrüglich, welche Richtung er einzuschlagen hatte.

Wenn Sokrates den Menschen ganz auf sein Inneres verwies, in dem er die wahren Lebenswerte finde, und weder Macht und Reichtum noch auch Gesundheit und Schönheit des Körpers als wirkliche 'Güter' gelten ließ, so war die Voraussetzung für ihn der Gegensatz von Leib und Seele, der dem fünften Jahrhundert schon ganz geläufig war (oben S. 16). Das Wesen der Seele stellte darum auch Sokrates vor kein Problem, und er hat sich darüber keine

Gedanken gemacht. Ganz fern lagen ihm der pythagoreische Glaube an die Seelenwanderung und das religiöse Empfinden, daß die Seele erst in einer leibfreien Existenz ihre Bestimmung erreiche. Was aus dem Menschen nach dem Tode würde, wußte er nicht und kümmerte ihn auch nicht. Er lebte im Diesseits, aber dieses gegenwärtige Dasein stand auch für ihn unter dem Geleitspruch: „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele?" Denn daß diese Seele unendlich wertvoller ist als der Leib und alles andere, war ihm unmittelbare Gewißheit. Der Gegensatz von Leib und Seele erfuhr erst durch ihn seine volle ethische Auswertung. „Schämst du dich nicht, wenn du als Athener, als Bürger der größten und wegen ihrer Klugheit und Kraft angesehensten Stadt, für Hab und Gut sorgst, damit du da möglichst viel erwirbst, und ebenso für Ansehen und Ehre, aber für praktische Einsicht und für Erkenntnis der Wahrheit und für deine Seele, daß die möglichst gut werde, nicht sorgst und dich darum nicht kümmerst?", das ist es, so erklärt er in Platos Apologie, was er, solange er atmet, immer wieder jedem Athener vorhalten wird. Die Sorge für die Seele, die eigene wie die seiner Mitmenschen, ist der heilige Beruf, den Gott ihm zugewiesen hat. Er ist der erste Mensch des Abendlandes, der sich als 'Seelsorger' gefühlt hat.

Das bedeutet keine Feindschaft gegen die Sinnlichkeit, keine Entwertung oder gar Verdammung des Leibes. Wohl aber liegt darin die sittliche Forderung, daß die Seele die unbedingte Herrschaft über den Leib haben und ausüben muß. Noch wichtiger ist freilich, daß in der Seele selbst der Geist auch gegenüber dem Triebleben die Zügel fest in der Hand behält. Die Selbstbeherrschung, die Enkrateia, bei der das wahre Ich des Menschen die Führung hat, ist die notwendige Grundlage der Tugend.

Wie Sokrates persönlich seinen Leib in der Gewalt hatte, wie er frohen Genuß im Freundeskreise nicht verschmähte, aber gegen sinnliche Lockungen ebenso gefeit war wie gegen Hitze und Kälte, ja, wie sein Geist den Leib zeitweilig ausschalten konnte — vierundzwanzig Stunden steht Sokrates bei Poteidaia in Nachdenken versunken da, ohne daß der Leib Ansprüche geltend macht —, das hat Plato im Symposion durch den Mund des trunkenen Alkibiades geschildert. Der weiß auch davon zu erzählen, wie Sokrates inmitten der wilden Flucht der Athener am Delion ruhig und unerschrocken seinen Weg ging, und dasselbe Mannestum bewährte dieser, als die tobende Menge in der Volksversammlung Ungesetzliches von ihm verlangte. In einer Zeit, in der alle sittlichen Begriffe ins Wanken geraten waren und man nur schwankende Gestalten zu sehen gewohnt war, hat gerade diese feste Haltung, diese unerschütterliche Sicherheit tiefsten Eindruck gemacht. Keine Persönlichkeit hat in Griechenland stärker auf die Mitmenschen gewirkt als die des Sokrates. Wie bei Jesus ist allerdings die Saat, die er ausstreute, voll erst aufgegangen, als er durch sein Verhalten angesichts des Todes die Lebenskraft seiner Lehre erwiesen und besiegelt hatte.

Der plastische Sinn der Hellenen hat sich allezeit lieber an große Vorbilder gehalten als an irgendwelche Theorie. So ist auch Sokrates für die Folgezeit zu der Idealgestalt geworden, aus der unzählige Hellenen eigene Kraft zum

sittlichen Leben geschöpft haben. Sie sahen in ihm den reinsten Vertreter des Menschentums, den echtesten Sohn des eigenen Volkes. Es war eine Versündigung gegen den hellenischen Geist, wenn moderne Forscher einen aus Haß gegen Sokrates geborenen Einfall Nietzsches aufgriffen und daraufhin seine physische Zugehörigkeit zum Hellenentum bestreiten wollten.

Unter Sokrates' Anhängern waren freilich sehr verschiedene Menschen, und da er seine Grundanschauung nicht dogmatisch vortrug, konnte sie jeder nach seinem persönlichen Lebensgefühl auslegen. Bei Sokrates selbst war die Bestimmung des Menschen an die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft geknüpft. Aber wer selbst keine innere Bindung an die Polis empfand, mochte wohl aus seinen Worten nur die Botschaft hören, daß der einzelne Mensch in sich selbst die wahren Werte trage und sich durch sein Wissen und seine innere Haltung unter allen Umständen die Unabhängigkeit von der Außenwelt und die Glückseligkeit sichern könne.

Der früh aus seiner Heimat Kyrene entwurzelte Aristipp, der den Grundsatz Ubi bene, ibi patria vorwegnahm, machte aus dem Wissen um das Wahrhaftgute die praktische Einsicht, die Phronesis, die dem Menschen für sein Leben einen Überschuß an Lust und Genuß verschafft, und er war persönlich ein Lebenskünstler, ein Mann, der wie Odysseus und Archilochos die geistige Elastizität besaß, um 'jede Rolle auf der Bühne des Lebens zu spielen' und in jedem Lande und in jeder Lage seine Persönlichkeit zu wahren. „Ich halte sie; sie hält mich nicht" konnte er sagen, wenn er in den Armen der schönsten Frau von Hellas lag. Das war auch sonst sein Wahlspruch. Auch am Fürstenhofe wußte er seine innere Freiheit und Unabhängigkeit zu behalten. Horaz hat sich ihn zum Vorbild genommen.

Auch Antisthenes legte sich Sokrates' Botschaft individualistisch aus. Mit Aristipp sah er in der inneren Freiheit das große Gut, das die Phronesis bringe, zu der allerdings in seinen Augen noch die 'sokratische Stärke' — wir Modernen erwarten eher 'die Willenskraft' — kommen müsse. Aber Aristipps Hedonismus lehnte er aufs schroffste ab. Lieber wollte er von Sinnen sein als seinen Intellekt in den Dienst der Lust stellen, und Aphrodite 'würde er erschießen, wenn er sie zu fassen bekäme'. Nicht der Genuß gibt dem Menschen innere Unabhängigkeit, sondern die Bedürfnislosigkeit, die Gewöhnung an Anstrengung und die Abhärtung gegen Schmerzen. Sie erzeugen die Widerstandskraft, die schon Archilochos verlangte, und machen den Menschen unangreifbar für das Schicksal. Sie genügen, um ihm die Eudämonie zu sichern. Ein Polisgefühl hatte auch Antisthenes als Sohn einer Sklavin nicht, und wenn er in seinen Schriften Fragen der Gemeinschaft behandelte — sein Ideal war die absolute Monarchie, in der ein Mann mit sokratischem Wissen an der Spitze stände —, so trat doch auch für ihn in den Mittelpunkt des Denkens der einzelne Mensch, der freilich die sittliche Aufgabe und die Bestimmung habe, wie Herakles dem Wohle der Mitmenschen zu dienen.

Aristipp und Antisthenes sind die Vorläufer der späteren individualistischen

Ethik und vertreten zugleich die beiden entgegengesetzten Richtungen, die diese eingeschlagen hat.

Der echte Erbe des Sokrates war dagegen Plato, der von seinem Meister das heilige Vermächtnis übernahm, den alten Polisgeist auf Grund einer gesicherten sittlichen Erkenntnis zu erneuern. Andere Wege mußte er freilich nicht nur äußerlich einschlagen; ihm sagte vor allem sein metaphysisches Empfinden, daß er sich für ein Reformwerk den festen Grund nur schaffen könne, wenn er über das sokratische Nichtwissen hinauskäme und seine praktischen ethischen Forderungen aus einer allgemeinen wissenschaftlichen Weltauffassung heraus entwickle.

War aber Wissen und Wissenschaft überhaupt möglich? Damit tauchten all die schweren Probleme auf, die schon Heraklit und Parmenides beschäftigt hatten, die Frage nach dem Verhältnis des erkennenden Ich zur Außenwelt, die Frage nach dem Sinn unserer Aussagen und unserer geistigen Existenz wie nach dem der Welt, die Frage „Was ist Wahrheit?"

Die Kenntnis der Außenwelt wird uns zunächst durch die Sinne vermittelt. Aber gerade die entscheidenden Wertbegriffe wie 'Gut' und 'Gerecht' stammen nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung. Diese zeigt uns auch immer nur ein einzelnes Objekt. Woher haben wir dann die Fähigkeit, die einzelnen Eindrücke zu vergleichen und die Dinge als gleich, ähnlich, größer oder kleiner zu bezeichnen? Was hat es weiter für einen Sinn, und was berechtigt uns dazu, dem Golde die verschiedensten, von verschiedenen Sinnesorganen wahrgenommenen Prädikate wie gelb, schwer, hart beizulegen und diese Eigenschaften wieder einzeln von verschiedenen Gegenständen auszusagen? Wie kommen wir dazu, den gewaltigen Eichbaum und den Grashalm unter dem einen Namen Pflanze zusammenzufassen, obwohl wir mit unseren Sinnen niemals eine 'Pflanze' gesehen haben, die beides vereint? Wir sprechen vom Kreise und verstehen darunter die Linie, deren Punkte alle von einem Punkte innerhalb gleich weit entfernt sind; kann diese Vorstellung durch die Sinne vermittelt sein, wo doch kein gezeichneter Kreis dieser Forderung voll entspricht? Die Mathematiker arbeiten darum in Wirklichkeit auch garnicht mit den sinnlich sichtbaren Figuren, sondern mit anderen, die sie mit ihrem geistigen Auge schauen. Gerade das kann uns aber den Weg zeigen, um aus den Schwierigkeiten herauszukommen. Wir müssen uns klarmachen, daß es neben der sinnlichen Wahrnehmung noch eine andere, rein geistige Erkenntnis gibt, durch die wir die sinnlichen Eindrücke kombinieren, aber auch Objekte erfassen, die unser körperliches Auge nicht schaut. All unsere Aussagen und unser Denken erhalten nur dann einen Sinn, wenn wir annehmen, daß auch die Allgemeinbegriffe, die wir dauernd im Munde führen und bei unserem Sprechen und Denken voraussetzen, eine objektive Gültigkeit haben, und wenn wir anerkennen, daß es nicht bloß die Einzelerscheinungen gibt, die wir sinnlich wahrnehmen, sondern Urformen von 'Pflanze' und 'Kreis', die sich in jenen realisieren und ihnen durch ihre Anwesenheit erst ihr Sosein verleihen. Diese Urformen müssen freilich von anderer Art sein als die stofflichen Dinge, die uns die Sinne zeigen; sie müssen aber

trotzdem ein reales Sein haben, ja sogar als die ewig sich gleichbleibenden Formen ein höheres, wahreres Sein darstellen als die veränderlichen und vergänglichen Sinnendinge. Sie sind nicht stofflicher Natur, sind immateriell, haben aber ebenso ihre wirkliche Existenz wie der immaterielle Geist, der sie schaut. Nur unter dieser Voraussetzung erhalten unsere Aussagen und unser Denken einen Sinn, nur so wird uns unsere ganze geistige Existenz verständlich.

Der doppelten Erkenntnis, der sinnlichen und der rein geistigen, muß also ein doppeltes Sein entsprechen, das materielle und das immaterielle. Plato ist der erste, der diese Scheidung klar vollzogen hat.

Die Anregung zur Konzeption dieser Urformen hat Plato von Sokrates erhalten, der ja in seinen Gesprächen überall die Frage aufwarf, was unter dem Gerechten und Guten letztlich zu verstehen sei. Daß Sokrates dabei nicht etwa ein logisches Interesse leitete und er nicht als Theoretiker den Begriff definieren und seinen Inhalt festlegen wollte, haben wir schon gesehen. Er wollte wissen, was das Gute und das Gerechte an sich sei, um damit den sicheren Wegweiser für das praktische Handeln zu finden. Auch Plato ist nicht durch logische Untersuchungen zu seiner Erkenntnis gekommen. Er nennt die Urformen *εἴδη* oder *ἰδέαι*. Beide Wörter leiten sich von der Wurzel *ἰd* 'sehen' her und bezeichneten im gewöhnlichen Sprachgebrauch ursprünglich die 'sichtbare' äußere Erscheinung, die Gestalt und Form des einzelnen Gegenstandes, wurden aber, da die Griechen überall vom Individuellen zum Allgemeinen aufstiegen, früh auch für die Form verwendet, die man in einer Reihe von einzelnen Erscheinungen in gleicher Weise wahrnahm. So bezeichneten die Mediziner das allgemeine Krankheitsbild, das sie durch Beobachtung der Einzelfälle gewannen, als Eidos; die Rhetoren sprachen von den 'Ideai' der Rede und meinten damit typische Formen, und nicht selten wurden beide Worte geradezu im Sinne von 'Gattungen', 'Arten der Dinge' gebraucht. In dem Allgemeinen, Gattungsmäßigen war aber für den Hellenen das wahre Wesen auch des Einzeldinges beschlossen. So bewegte sich also Plato in dem Rahmen des allgemeinen hellenischen Denkens, wenn er das Wesen des Gerechten und Guten, das Sokrates gesucht hatte, um einen festen Maßstab für die Beurteilung der Einzelhandlungen zu gewinnen, in einem Eidos, einer Idee fand, in einer Urform, die er mit seinem geistigen Auge schaute, wenn er, wie er selbst im Phaidros ausspricht, 'die in Vielfalt zerstreuten Erscheinungen durch Zusammenschau auf eine Idee zurückführte'. Der große Schritt, den er über Sokrates hinaus tat, war aber der, daß er sich von den Worten der Sprache und von der Bedeutung, die sie nach dem menschlichen Allgemeinbewußtsein hatten, losmachte und diesen Urformen nicht nur eine objektive Gültigkeit zuschrieb — es war gänzlich unhellenisch und unplatonisch empfunden, wenn die Neukantianer aus ihrer Denkform heraus die platonischen Ideen zu Denksetzungen subjektivierten —, sondern in ihnen das wahre Sein erkannte, das den sinnlichen Einzelerscheinungen erst ein relatives Sein gibt und ihr Wesen darstellt.

Damit fand auch das Problem, das Heraklit und Parmenides in einen scheinbar unversöhnlichen Gegensatz getrieben hatte, eine Lösung in vermittelndem Sinne. Die sinnlichen Erscheinungen blieben der Ausgangspunkt, und das von

dem kombinierenden Logos erkannte Gesetz des ständigen Werdens, das Ineinander der Gegensätze, der Satz, daß alles im Fluß ist, den Plato in seiner Jugend bei dem Herakliteer Kratylos in sich aufgenommen hatte, behielten ihre Gültigkeit, doch nur für das Gebiet der Erscheinungen, für die stoffliche Welt, die uns die Sinne zeigen. Diese selbst aber wurde zum Transparent, durch das der Nus mit seinem geistigen Auge das ewige, unveränderliche Sein des Parmenides schaute, freilich nicht als starre, unbewegliche und einmalige Einheit, sondern als eine Vielfalt, die zwar jedes absolute Nichtsein, aber nicht ein Anderssein, ein Nichtsosein, von sich ausschloß und darum nicht auf die Anerkennung und das Verständnis der Einzelerscheinungen zu verzichten brauchte.

Um so schärfer grenzte sich damit aber die eigene Weltsicht von einer anderen ab. Das eine parmenideische Sein hatten auch die Atomisten, um es für die Welterklärung fruchtbar zu machen, in eine Vielheit aufgespalten, und auch Demokrit sprach von den 'Ideai', den Urformen, die aller konkreten Gestaltung zugrunde liegen. Aber das waren für ihn die stofflichen Urkörperchen, die Atome, aus deren Zusammensetzung die Physis der kosmischen Dinge wie auch Seele und Geist des Menschen hervorgingen. Für Plato stand der Geist unendlich über dem Stoffe, und nur er konnte das schöpferische, formende Prinzip sein. So wurden die Urformen für ihn zu immateriellen Wesenheiten, wie sie der ihnen wesensverwandte Geist zeigte.

Aus demselben geistigen Nährboden sind bei den Hellenen die beiden entgegengesetzten Weltsichten, der Materialismus und der Idealismus, erwachsen.

Für Plato selbst hatte die Entdeckung dieser Urformen, die 'Ideenlehre', vor allem die Bedeutung, daß sie ihm die Möglichkeit wissenschaftlicher Arbeit eröffnete. Denn im Gegensatz zu den flüchtigen, in ständiger Veränderung begriffenen sinnlichen Erscheinungen boten die ewig sich gleichbleibenden Urformen den festen Halt für die Erkenntnis. Und wie der unbestrittene wissenschaftliche Charakter der Mathematik eben darauf beruhte, daß sie mit den immateriellen, nur geistig geschauten Figuren arbeitete, so mußte es auch möglich sein, auf der Erkenntnis der Ideen eine wissenschaftliche Philosophie aufzubauen, und diese mußte auch die feste Grundlage für das praktische Handeln des Einzelnen wie für die Reform der Gemeinschaft bieten können, die für Plato wie für Sokrates höchste Aufgabe und letztes Ziel blieb.

Die ionische Naturphilosophie hatte nach dem Ursprung der Welt gefragt und das kosmische Geschehen durch mechanische Prozesse erklärt; aber über das menschliche Handeln war damit nichts ausgesagt. „Wird denn für mein Verbleiben im Gefängnis", fragt Sokrates im Phaidon, „der wahre Grund angegeben, wenn ich die Muskelbewegungen aufzeige, die dafür notwendig sind?" Für Plato liegt hier das entscheidende Problem. Darum wird es sein Ziel, eine wissenschaftliche Ethik zu begründen, und er ist sich vollkommen darüber klar, daß er damit der alten hellenischen Frage nach dem Warum eine ganz neue Wendung gibt und der Philosophie ein bisher unbetretenes Gebiet erschließt.

Auf die Möglichkeit der wissenschaftlichen Arbeit kam es Plato zunächst bei seiner Feststellung der immateriellen Urformen des Seins allein an. Wie das

Verhältnis der Einzelerscheinungen zu diesen zu denken sei, ob die Teilhabe der einzelnen Dinge an der allgemeinen Idee durch deren Anwesenheit oder Vorbild oder sonstwie zu erklären sei, darüber eine bestimmte Theorie aufzustellen hat Plato im Phaidon ausdrücklich abgelehnt. Er konnte das damals um so eher tun, weil ihn eben nur die ethischen Begriffe und Ideen interessierten.

Allmählich drängte aber das Leben die Frage auf, ob und wie auf dem Boden dieser Ideenlehre ein Verständnis der natürlichen Welt möglich sei. Dieses Problem stellte sich indes für Plato ganz anders als für die ionische Naturphilosophie. Der Ausgangspunkt seines Denkens war nicht die Physis, und sein Bestreben war nicht darauf gerichtet, stoffliches Werden und Wachsen genetisch zu erklären. Er dachte statisch und fragte wie Heraklit nach dem Wesen und dem Sinn der Erscheinungswelt. Er wollte feststellen, welche Faktoren wir vom Standpunkt der neuen Weltsicht aus ansetzen müssen, um Bestand und Gehalt der Erscheinungen zu verstehen. Außer dem konkreten Einzelding, das wir sehen, etwa dem Eichbaum, sind das die immaterielle Urform, die es erklärt, daß aus gerade diesem Samen eben diese Pflanze wird, und auf der anderen Seite ein unbestimmtes, formloses Substrat, das die Materialisation der Idee in Stoff und Raum ermöglicht und durch die Urform Abgrenzung und Gestalt erhält. Aber damit gibt sich unser Denken noch nicht zufrieden. Es fragt nach einer letzten Ursache, die das Vorhandensein und Zusammenwirken dieser drei Faktoren erklärt, nach einem absoluten Prinzip, das allem Sein wie allem Erkennen zugrunde liegt. Zum Wesen dieses Absoluten muß aber vor allem noch eins gehören: Für Plato wie überhaupt für die Hellenen erhält alles Sein erst dann Sinn und Zweck, wenn es eine Bestimmung erfüllt, zu etwas gut ist. So kann die höchste Urform, die unser Denken erreicht, die als Absolutes die ganze Fülle der einzelnen Urformen zur Einheit zusammenschließt, nur die Idee des Guten sein; sie ist nicht nur das wahrhaft Seiende, sondern auch der Urgrund, aus dem alles Gute in der Natur wie im Menschenleben stammt.

Schon früher hatte Plato diese Idee des Guten mit der Gottheit gleichgesetzt. Als ihn dann sein künstlerischer Sinn und das Streben nach Anschaulichkeit dazu führten, im Timaios seine Kosmologie in der Weise zu erläutern, daß er das in Wirklichkeit ewig koexistierende Sein durch einen historischen Vorgang und ein einmaliges Werden entstehen ließ, führte er den persönlichen schöpferischen Gott ein, der aus der Güte seines Wesens heraus Gutes schafft und die Welt vollkommen gestaltet, soweit nicht die Materialisation der Idee in der sinnlichen Welt Unvollkommenheiten bedingt. Denn in dieser Materialisation ist es gegeben, daß dem allein auf das Beste gerichteten Zweckschaffen des Geistes eine zweite Ursache, die aus dem Stoff sich ergebende Notwendigkeit, entgegenwirkt.

Auch eine Einzelerklärung der sinnlichen, im ständigen Werden begriffenen Welt hat Plato vorgetragen, obwohl er sich bewußt war, hier nicht die reine Wahrheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit bringen zu können, und hat es dabei sogar nicht verschmäht, von seinem großen Gegner Demokrit zu lernen; er hat aber dessen Lehre grundlegend gewandelt. Nicht durch das automatische Zusammentreffen der Atome entsteht für ihn die Welt, sondern dadurch, daß

das materielle Substrat vom Geist nach den Formen der regulären mathematischen Körper abgegrenzt und gestaltet wird. Damit wird dem geistigen Element der Vorrang und das Schöpfertum gewahrt, und das ist für Plato das Wesentliche.

Denn leidenschaftlich bekämpft er die mechanistische Welterklärung, die nur das Sinnlichwahrnehmbare als wirklich anerkennt, Geist und Seele zu Erzeugnissen des Stofflichen herabdrückt und auf dieses den Begriff der Physis einschränkt. Nein, die Seele ist es, der diese Bezeichnung im wahren Sinne zukommt, weil sie die Ursache aller Bewegung, alles Wachstums und alles Lebens ist. Die Seele war Plato schon zum Problem geworden, als er den Menon und den Phaidon schrieb. Damals beherrschten ihn die religiös-ethischen Interessen. Er bekannte sich zu der orphisch-pythagoreischen Anschauung von dem selbständigen Wesen der Seele, von ihrer Unsterblichkeit und ihrer Bestimmung zu einem leibfreien Dasein. Die Seele wurde damit zu dem wahren Ich des Menschen, das rein zu erhalten und vor der Befleckung durch die Materie zu wahren die höchste Aufgabe des Menschen war. Zugleich bot ihm aber diese Auffassung die Erklärung dafür, daß die Seele im irdischen Dasein durch die Erinnerung an die in der Präexistenz geschauten ewigen Urformen der Dinge zur Erkenntnis des wahren Seins und zu einem wirklichen Wissen gelangen könne.

Das eigentliche Wesen der Seele lag für diese Einstellung im erkennenden Geiste. Daß das Triebleben sich erst in der Verbindung mit dem Körper entwickle, war eine Folgerung, die Plato in der Politeia zog.

Eine ganz neue Bedeutung gewann die Seele aber für ihn, als er daran ging, das Verhältnis der sinnlichen Erscheinungen zu den ewig in sich ruhenden Ideen zu bestimmen und auf dieser Grundlage eine Erklärung der sichtbaren Welt zu geben. Denn da stieß er auf die Grundtatsache des Lebens, das den ganzen Kosmos erfüllte. Leben ist aber nur da, wo Bewegung vorhanden ist, die nicht von außen verursacht wird, sondern aus dem eigenen Wesen stammt. Leben ist Selbstbewegung. Im Phaidon hatte Plato die Unmöglichkeit eines Todes der Seele damit erwiesen, daß diese ihrem Wesen nach an der Idee des Lebens teilhabe. Jetzt führte er im Phaidros aus, die Seele sei das Prinzip der Selbstbewegung und damit die Ursache alles Lebens. Von Leben ist aber der ganze Kosmos erfüllt. So beginnt Plato im Timaios seine Welterklärung mit der Feststellung, daß der Kosmos als Ganzes eine Seele haben und ein beseeltes Lebewesen sein müsse. Aus dieser Weltseele müssen all die individuellen Seelen stammen, die den einzelnen Körpern Leben verleihen.

Der alte religiöse Glaube der Hellenen schaute das Leben der Welt in einer Fülle plastischer göttlicher Einzelwesen. Für rationale Denker wie Thales und Hippokrates blieb die Welt 'voll von Göttern', aber diese wurden zu Einzelerscheinungen der einen göttlichen Physis, die Leben und Seele in sich trägt. Plato schränkte den Begriff der Physis auf die Seele ein; aber diese durchdringt bei ihm den ganzen sichtbaren Kosmos, erfüllt ihn mit Leben und macht nicht nur ihn selbst, sondern auch die Erde und die Himmelskörper zu 'sichtbaren

Göttern'. Es ist dasselbe hellenische Grundempfinden, das sich verschiedenen Ausdruck sucht.

Bei all diesen ontologischen und kosmologischen Forschungen behielt aber Plato als Erbe des Sokrates unverrückt das Ziel vor Augen, die Menschen über ihre Lebensbestimmung aufzuklären und durch Erneuerung der Polis aus sokratischem Geiste die ideale Lebensgemeinschaft zu schaffen oder doch vorzubereiten. In seinen frühesten Schriften hatte er sich mit dem ethischen Problem beschäftigt, das von den Sophisten nicht geklärt worden war und durch Sokrates eine aktuelle Bedeutung erlangt hatte. Das war die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend und nach dem Verhältnis der Einzeltugenden zur Tugend als solcher. War es möglich, verschiedene Einzeltugenden zu scheiden, wenn sie alle auf das eine Wissen vom Guten und Schlechten zurückzuführen waren? Plato begnügte sich damals damit, in der Art seines Meisters das Problem zu formulieren, deutete aber doch an, daß die sokratische Definition zu der Folgerung zwinge, es könne wie das eine Wissen um das Gute nur eine Tugend geben, und diese müsse lehrbar sein. Beide Probleme haben ihn dann weiter beschäftigt. Das zweite rückte für ihn selbst in neue Beleuchtung, als er zu der Erkenntnis kam, daß die Seele schon in ihrer vorleiblichen Existenz die Ideen und das Wahrhaftseiende geschaut habe, und daß deshalb der berufene Erzieher zwar nicht von außen her ein Wissen eintrichtern, wohl aber mit Hilfe einer geistigen 'Hebammenkunst' in der geeigneten Seele das Streben nach Erkenntnis und Wissen entbinden und die Erinnerung an das einst Geschaute wachrufen könne. Die Frage nach dem Wesen und dem gegenseitigen Verhältnis der Tugenden fand ihre Antwort, als er sich, über Sokrates hinausgehend, genauer mit dem Wesen der Seele beschäftigte und dabei die Überzeugung gewann, daß die sokratische Gleichsetzung der Tugend mit dem Wissen dem psychologischen Tatbestand nicht voll Rechnung trüge. Die Erfahrung lehrte ja täglich, daß die Seele während des irdischen Daseins nicht reines Geistwesen bleibt, sondern animalische Funktionen ausübt und ein Triebleben hat, das sich selbständig neben dem Intellekt entwickelt. In diesem Triebleben glaubte Plato zwei Schichten unterscheiden zu sollen, einmal die Gefühle und Begehrungen, die sich auf die materielle Seite des Lebens beziehen und aus den Bedürfnissen des Körpers entspringen, und daneben die edleren, die in rein seelischen Empfindungen und Bestrebungen ihre Ursache haben, wie Mut, Rechtsgefühl, Zorn und Streben nach Geltendmachung der eigenen Persönlichkeit. Die einen faßt Plato als den 'begehrlichen' Teil der Seele, als Epithymetikon zusammen, die anderen unter dem Namen des Thymos, der schon bei Homer der Träger der emotionalen seelischen Vorgänge war, später aber meist auf Mut und Zorn eingeschränkt wurde, sodaß Plato die unbestimmtere und allgemeinere Bezeichnung 'Mutartiger Teil', Thymoeides, vorzieht. Die Seele ist also während des irdischen Lebens ihrer wahren, einheitlichen Geistnatur entfremdet und aus drei 'Teilen' oder 'Vermögen' zusammengesetzt. Mit dem wahren 'Menschen', dem Geiste, hat sich ein 'Löwe' und ein 'vielköpfiges Ungeheuer' verbunden, die seiner Leitung bedürfen, aber für das irdische Dasein unentbehrlich sind und, wenn sie sich willig dem Intellekt fügen und ihre natur-

gemäße Funktion erfüllen, ihren eigenen besten Zustand, ihre Arete entwickeln.

Von dieser psychologischen Einsicht aus fiel ein überraschendes Licht auf die vier Grundtugenden, die sich, wie wir später genauer sehen werden, schon lange dem hellenischen Volksempfinden aufgedrängt hatten. Denn drei von ihnen entsprachen den einzelnen Seelenschichten, die Lebensklugheit, die Phronesis, dem Intellekt, die Tapferkeit dem Thymos, dem Epithymetikon aber die Selbstbeherrschung, die Sophrosyne, die darin bestand, daß die begehrlichen Triebe und Gefühle vom Verstande gezügelt und geregelt wurden. Die Gerechtigkeit aber, die soziale Grundtugend, die der Hellene innerhalb der Gemeinschaft zu üben hatte und auf der die Harmonie und der innere Friede des ganzen Staates beruhte, ließ sich in dem Zustande der Einzelseele wiederfinden, in dem alle drei Schichten ihre Funktion im Dienste des Ganzen erfüllen und in voller Harmonie miteinander stehen. Nicht zum Ausdruck kam dann freilich — das hat schon Aristoteles empfunden —, daß die Gerechtigkeit des Menschen ihren Wirkungsbereich im Verhalten gegen die Mitmenschen hat. Da hat offenbar die Parallele mit dem Idealstaate, von der wir gleich reden müssen, auf Platos Denken bestimmend eingewirkt.

Die Frage nach dem Verhältnis der Tugenden zueinander löste sich also in der Weise, daß die vier Einzeltugenden ihre Geltung behielten und sogar eine tiefere Begründung fanden, aber ihre Einheit in der rechten Beschaffenheit der Gesamtseele und damit in einer Gesamttugend erhielten. Sokrates' allgemeine Definition der Tugend konnte dann freilich nicht aufrecht erhalten werden, da die Tugenden des irrationalen Trieblebens kein Wissen waren. Aber der Grundgedanke blieb bestehen; denn das richtige Verhalten der niederen Seelenschichten wurde erst dadurch zur Tugend, daß sie sich ohne Widerstand der Leitung des wissenden Verstandes fügten. Das Wissen um das wahrhaft Gute, um die Bestimmung des Menschen blieb auch jetzt die Voraussetzung und der entscheidende Faktor für das rechte sittliche Verhalten, für die gesamte Arete des Menschen. Das Triebleben war nützlich und notwendig, aber nur insoweit, als es vom Intellekt gelenkt wurde.

Für die Würdigung eines besonderen 'Willens' ließ auch diese Psychologie keinen Raum. Wer ihn im Thymos sucht, zeigt nur, daß er nicht hellenisch und platonisch zu empfinden vermag. Alle drei seelischen Schichten haben ja die ihnen gemäßen Begehrungen. Daß unser wahres 'Wollen' sich letztlich nur auf das Gute richtet, hat schon der junge Plato mehrfach ausgesprochen und durch die Scheidung zwischen Zweck und Mittel klargestellt; aber darin liegt, daß auch er nur ein Wollen kennt, das sich auf ein bestimmtes Objekt richtet, und selbstverständlich ist ihm dabei, daß wir dieses Wollen nur haben, weil uns der Verstand sagt, daß dieses Objekt gut ist. Auch für Plato ist das Wissen des Verstandes das Primäre, und aus ihm ergibt sich das Streben nach dem als gut Erkannten von selbst, ohne daß wir eine besondere seelische Funktion des Willens neben den drei Seelenschichten anzusetzen haben.

Der eigentliche Gewinn, den die neue psychologische Erkenntnis brachte, lag aber erst auf anderem Gebiete. Schon im Gorgias hatte Plato die sokratische

Überzeugung, daß das wahre Gut des Menschen in seinem Innern liege, unter Berufung auf die Pythagoreer dahin formuliert, daß dieses Gut in der Ordnung, Zucht und Harmonie des Seelenlebens beschlossen sein müsse. In der Politeia kündigte er mit allem Nachdruck als sein Thema den erstmaligen Nachweis an, daß die Gerechtigkeit — für sein hellenisches Gemeinschaftsgefühl die grundlegende Tugend — ohne jede Rücksicht auf Erfolg und äußeren Schein rein als innerer Besitz um ihrer selbst willen erstrebenswert und das wahre Gut des Menschen sei, und zeigte mit Hilfe der psychologischen Analyse, daß die Gerechtigkeit als Harmonie von Intellekt und Triebleben der Zustand der Seele sei, auf den der Mensch durch seine Natur angelegt ist und in dem er sein eigentliches Wesen entfaltet. Sie ist also die Gesundheit der Seele und als solche ein viel höheres Gut als die des Körpers. Denn sie geht das wahre Ich des Menschen an, und sie allein verbürgt dem Menschen die Sicherheit der rechten Lebensführung, aber auch den inneren Frieden, der ihn von der Außenwelt unabhängig macht und ihm durch das Bewußtsein, seine Bestimmung zu erfüllen, das subjektive Glücksgefühl gibt. Nur der Gerechte, der Gute kann die Eudämonie erlangen. Der Ungerechte ist unglückselig, 'hat einen schlechten Dämon', auch wenn er alle Macht und Herrlichkeit der Welt sein eigen nennt. Denn er wird von seinem niedrigsten Seelenteil geknechtet und von seinen verschiedenen Begierden, die ihn nie zur Ruhe und inneren Zufriedenheit kommen lassen, hin- und hergerissen.

Damit ist die sokratische Überzeugung, daß die Tugend als das einzige wahre Gut des Menschen genügt, um ihm seine Glückseligkeit zu sichern, von der psychologischen Seite her gesichert. Ihre letzte Begründung erhält sie allerdings erst durch den metaphysischen Nachweis, daß im ganzen Weltgeschehen die Idee des Guten waltet und daß der Mensch wie jedes Lebewesen auf einen bestimmten Zweck angelegt ist und in sich selbst die Kraft trägt, diesen zu verwirklichen und damit seinen bestmöglichen Zustand und seine Glückseligkeit zu erreichen.

Worin besteht nun aber diese Eudämonie und das subjektive Glücksgefühl? Damit taucht die alte Frage nach dem Verhältnis des Guten zur Lust auf. Im Protagoras hatte der jugendliche Plato festgestellt, daß die gewöhnliche Anschauung beide scheidet, und demgegenüber daran gedacht, beide in der Weise zu vereinigen, daß das höchste Gut die Lust sei, die durch das sittliche Verhalten ausgelöst werde. Von diesem Versuch kam er aber bald zurück, und als er in der verbitterten Stimmung des Gorgias den Menschen vor die Entscheidung stellte, ob er als Übermensch mit rücksichtslosem Egoismus nach äußerem Erfolg, Macht und Reichtum streben oder aber als Glied der Gemeinschaft Gerechtigkeit und Sittlichkeit üben und das Heil der Seele höher als alle Außendinge stellen solle, spitzte er die Auseinandersetzung auf den Nachweis zu, daß in dem einen Falle die Lust, im anderen das Gute als letztes Ziel vorschwebe, und machte damit die Lust und das Gute zu den zwei entgegengesetzten Lebensprinzipien, zwischen denen der Mensch zu wählen habe. Beide stehen in unversöhnlichem Gegensatz zueinander, und der eine Lebensweg führt trotz seines lockenden Glanzes ins Verderben, der andere auch bei äußerem Leide zur Eudämonie, den Einzelnen wie die Gemeinschaft. Diesen Standpunkt hat Plato im wesentlichen lange fest-

gehalten. Aber schon in der Politeia stellte er den Lustgefühlen der niederen Seelenschichten, die aus der Befriedigung eines Bedürfnisses entstehen, also eine voraufgehende Unlust voraussetzen, eine reine, ungemischte, wahre Lust entgegen, die aus dem Forschen und Erkennen entspringe. Als dann der sittlich unantastbare Astronom Eudoxos, der aus dem Streben aller Lebewesen nach der Lust die Folgerung zog, man müsse diese als höchstes Gut anerkennen, in die Akademie eintrat, kam es innerhalb der Schule zu lebhaften Erörterungen über Wesen und Wert der Lust, die Plato veranlaßten, seine eigene Stellung zu überprüfen und die Ergebnisse in einem besonderen Dialoge, dem Philebos, vorzulegen. Auch jetzt hielt er unbedingt daran fest, daß die Lust niemals das eigentliche Ziel des menschlichen Lebens und Strebens sein könne; er erkannte aber an, daß zum vollkommenen Leben nicht bloß Denken und Wissenschaft gehören, sondern auch gewisse Lustgefühle. Das sind die Gefühle, die durch das Lernen und Erkennen, aber auch durch die sinnliche Wahrnehmung des Schönen hervorgerufen werden; und in der Gütertafel, die er am Schluß aufstellt, erhalten deshalb nach dem Denken und den Wissenschaften auch diese reinen Lustgefühle einen Platz. Da es dabei auf die rechte Mischung ankommt, tritt als höherer Lebenswert vor beide noch das Ebenmäßige und das Schöne, und dieses selbst hat seinen Grund in dem absoluten Maße, das über allem waltet und die rechte Abgrenzung bringt. Dieses 'Maß' wird damit zum höchsten der Werte.

Zur vollkommenen Eudämonie gehört jetzt also für Plato auch eine reine Lust, die Freude am Sinnlichschönen, zu dem er in erster Linie die mathematischen Formen rechnet, während ihm Pheidias' und Polygnots Werke wenig bedeuten, und der Genuß, den die geistige Betätigung bringt. Wenn er demgegenüber von dem praktischen sittlichen Handeln ganz schweigt, so ist das zunächst durch die Problemstellung des Philebos, durch die Alternative Geist — Lust bedingt; es entspricht aber auch seinem persönlichen Lebensgefühl, das in der wissenschaftlichen Forschung mehr Befriedigung findet als im praktischen Tun. Befremdlich ist für uns die Schätzung des Maßes, das an die Spitze der Gütertafel tritt. Aber gemeint ist damit in Wirklichkeit das Absolute, für das Plato diese Bezeichnung wählt, weil es nicht nur das zweckhaft Gute, sondern auch das Schöne, also Ebenmaß und Ordnung, in sich schließt und der Urgrund auch für ihr konkretes Sein und die Norm für die rechte Mischung ist.

Ethisches und ästhetisches Empfinden, das wird uns später noch deutlicher werden, bilden eben für Plato eine organische Einheit. Das Sittlichgute ist zugleich das Schöne, weil es in Ordnung und Ebenmaß in Erscheinung tritt, und die einzelne sittliche Handlung weckt ebenso wie die Harmonie der 'schönen' Seele ästhetisches Wohlgefallen. Aber auch die sinnliche Schönheit gewinnt für Platos gesamte Weltsicht entscheidende Bedeutung. Denn da die Idee der Schönheit die einzige ist, die durch ihre Erscheinungsform für Auge und Ohr erfaßbar wird, vermag sie die Seele an ihre 'überhimmlische' geistige Heimat zu erinnern und weckt in ihr den Eros, das Verlangen nach Teilnahme am Ewigen, das sogar in der anorganischen Welt als Drang zu Harmonie und dauerndem Bestande wirkt, das die Tiere zur Brunstzeit mit unwiderstehlicher Gewalt treibt,

durch Zeugung eines gleichartigen Wesens wenigstens der Gattung die Fortexistenz zu sichern, und das seine höchste Stufe erreicht, wenn es die Menschenseele beflügelt, um in gemeinsamer Forschung zum Reiche des Geistigen emporzudringen. Der Eros ist es, der die Sehnsucht weckt, das Absolute zu schauen, der die schöpferischen Kräfte der Seele entbindet und sie zu geistigen Leistungen befähigt, die ihr eher unsterblichen Ruhm bringen als die von den Dichtern besungenen Taten der Helden.

Nur einen Abglanz dieser ewigen Schönheit erblicken wir im Diesseits; aber er genügt, um auch die sinnliche Welt zu verklären und ihr einen Wert zu verleihen. Die einseitige Betrachtungsweise des Phaidon, die den Menschen auf sein wahres Ich hinweisen wollte und das Leben des Philosophen zu einer 'Übung für den Tod', zur Vorbereitung der Seele für ihre leibfreie Existenz im Jenseits machte, erfuhr ihre Ergänzung durch das Symposion und den Phaidros, in denen das Diesseits voll zu seinem Rechte kam. Denn wenn auch die wahren Lebenswerte im Geistigen und Immateriellen liegen, so wirken doch die ewigen Ideen in die sichtbare Welt hinein, und stärker als die Macht der Materialisation, die manche Unvollkommenheit nach sich zieht, ist die Güte Gottes, die diese Welt so gut wie möglich gestaltet und dem Kosmos Ordnung, Ebenmaß und vollendete Gestalt verleiht. Das Diesseits bleibt für den Menschen die Sphäre, in der er sich einzurichten und seine Aufgabe zu erfüllen hat. Er soll das in dem Bewußtsein tun, daß nur der stete Aufblick zu dem Reich der ewigen Normen auch hienieden zum Ziele führt; aber das diesseitige Leben wird damit nicht etwa zu einem Jammertal oder zur Durchgangsstation auf dem Wege zu einer ewigen Seligkeit.

Nur im Diesseits findet der Mensch auch den Lebensraum, in dem er physisch und geistig existieren und sein Gesamtwesen entwickeln kann. Das ist die Gemeinschaft. Auf das Schaffen der idealen Polis strebt die Ethik, ja die ganze Philosophie Platos zu.

Der Staat ist für Plato als echten Hellenen keine Rechtsorganisation, sondern ein lebendiger einheitlicher Organismus, in dem die Freuden und Leiden jedes einzelnen Gliedes auf das Ganze zurückwirken und von ihm mitgefühlt werden, jedes Glied aber auch seine Bedeutung nur durch die Einfügung in dieses Ganze hat. Als Gemeinschaft von Menschen kann er nichts anderes sein als ein Makroanthropos, in dem dieselben Kräfte wirken wie im Einzelmenschen; die Polis steht darum auch unter denselben Entwicklungsgesetzen und sittlichen Normen wie jener. Individuelle und soziale Ethik bilden für Platos Denken wie für die literarische Darstellung eine untrennbare Einheit. Seine Politeia will für das Leben des Einzelnen ebenso wie für das der Gesamtheit den rechten Weg weisen.

Den festen Ausgangspunkt liefert für beide Zwecke die neue Psychologie. Daß der ideale Staat nur 'eine Herrschaft der Besten' sein könne, war für Platos aristokratisches Empfinden von vornherein gegeben und wurde durch Sokrates' Lehre vom Vorrang des Wissens dahin geklärt, daß die Vertreter des geistigen Adels, die Philosophen, die Leitung haben müßten. Aber daß eine solche Verfassung

auch in der Natur des Menschen selbst begründet sei und den Forderungen der sozialen Gerechtigkeit entspreche, wurde ihm erst voll bewußt, als er die drei Schichten des menschlichen Seelenlebens erkannte. Denn je nachdem eine von diesen in der Seele das Übergewicht hatte, schieden sich jetzt für ihn die Menschen von Natur in drei Gruppen, die gemäß ihrer Eigenart innerhalb der Gemeinschaft verschiedene Funktionen zu erfüllen hatten und danach auch verschiedene politische Rechte erhalten mußten. Bei den meisten Menschen ist der begehrliche Teil am stärksten ausgebildet; sie sind darum von der Natur dazu berufen, für die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse zu sorgen. Ein starker Thymos bestimmt zu kriegerischer Betätigung, ein scharfer Verstand zu geistiger Führung. So schien die Natur selbst die Gliederung der Bevölkerung in drei Stände zu verlangen, einen Nährstand, einen Wehrstand und einen Stand der Männer des Geistes, der Philosophen, und selbstverständlich war die Folgerung, daß die Leitung des Ganzen dem Stande vorbehalten bleiben müsse, der allein das Wissen von Ziel und Bestimmung des Menschen hatte. Die Aufgabe der beiden anderen Stände konnte nur darin bestehen, daß sie ihre Naturanlage im Sinne und nach der Weisung dieser Wissenden entwickelten. Der Mut des Wehrstandes wurde erst dann zur Arete, zur sittlichen Tapferkeit, wenn er das von den Regenten als recht und notwendig Erkannte in entschlossene Tat umsetzte; die Tugend des Nährstandes war die Selbstbescheidung, die Sophrosyne, die sich auf das ihr gemäße Erwerbsleben beschränkte und ohne Murren der höheren Einsicht der Regierung folgte. Die soziale Gerechtigkeit endlich, in der schon Solon die Bürgschaft für das Heil des Staates erblickt hatte, mußte darin liegen, daß jeder Stand die ihm im Dienste des Ganzen obliegende Aufgabe erfüllte und alle drei unter der Herrschaft des Geistes in Harmonie und Eintracht zusammenwirkten.

Entscheidend ist dabei stets das Wohl des Ganzen. Wie ein Künstler nicht etwa ein einzelnes Glied des Körpers für sich in vollendeter Schönheit bildet, sondern so, wie es zum Gesamtorganismus paßt, so darf auch der Staatsreformer sein Augenmerk nicht auf das Glück und Wohlergehen eines Teiles der Bevölkerung richten, sondern nur auf das der Gesamtheit. Aber Plato ist überzeugt, daß auf diese Weise auch für den Einzelnen am besten gesorgt wird und daß namentlich die große Masse von solcher Regelung den größten Vorteil haben wird. Denn da Sittlichkeit und Eudämonie an das Wissen vom Guten gebunden sind, würden diese ohne die staatliche Gemeinschaft ein Vorrecht der Wenigen bleiben, die sich dieses Wissen durch eigene wissenschaftliche Arbeit erwerben können. „Daß die große Masse philosophisch, wissenschaftlich denkt, ist unmöglich." So bleibt für sie nur ein Zweites. „Wir müssen uns sagen, es ist das Beste für jeden Menschen, wenn er vom göttlichen, vernünftigen Geiste regiert wird. Am schönsten so, daß er ihn in seinem eigenen Innern trägt; wo das aber nicht der Fall ist, so, daß der Geist von außen her über ihn gebietet." Und das ist nun eben der Segen, den der Staat für die Masse bringt: er stellt sie unter die Leitung der Wissenden, damit alle Bürger ein den Anforderungen der Sittlichkeit entsprechendes Leben führen und so an der Eudämonie der Gesamtheit teilnehmen. Auf diese Weise können sie eine eigene Arete entwickeln

und damit ihr persönliches Maß an Glück und innerer Harmonie und Zufriedenheit erreichen, die sie aus eigener Kraft nicht verwirklichen würden.

Die Angehörigen des dritten Standes sorgen für die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse der Gesamtheit und liefern den Unterhalt für die höheren Schichten, damit diese für ihre eigenen Aufgaben frei werden. Das ist ihre Leistung für den Staat. Sie treiben Ackerbau, Handel und Gewerbe in bisheriger Weise und werden auch sonst in herkömmlicher Art ihr Leben führen, aber unter der patriarchalischen Leitung der Philosophen. Damit jeder in seinem Fache Tüchtiges leiste, wird eine strenge Arbeitsteilung durchgeführt. Natürlich sollen auch Handwerker und Bauern einen gewissen Unterricht erhalten; aber ein wirkliches Wissen erreichen sie nicht und dürfen deshalb auch keinen Einfluß auf die Verwaltung des Ganzen haben, sowenig wie im einzelnen Menschen das Epithymetikon das Handeln bestimmen darf. Ihre Tugend ist die freiwillige Unterordnung unter die Wissenden.

In dieser ganzen Einschätzung des Nährstandes macht sich die alte Anschauung des hellenischen Adels geltend, nach der jede Handarbeit den Geist herabzieht und den Menschen für höhere Aufgaben unfähig macht. Um so mehr kommt diese aristokratische Einstellung dem Wehrstande zugute. Einen besonderen Kriegerstand verlangte im Gegensatz zu dem Milizsystem der athenischen Demokratie außer der Parallele mit dem Thymos des Einzelmenschen schon das Prinzip der Arbeitsteilung. „Wer heute Schuster ist, kann nicht morgen guter Soldat sein." Und wenn Plato auch überzeugt war, daß die Masse sich in ihrem eigenen Interesse gutwillig dem selbstlosen Regiment der Wissenden fügen werde, besaß er doch Wirklichkeitssinn genug, um sich zu sagen, daß die Regierung ständig eine Wehrmacht zur Verfügung haben müsse, um gegen innere wie äußere Feinde — von einem ewigen Frieden träumte er nicht — gewappnet zu sein. Aber das Entscheidende war doch der Wehrgedanke selbst, die Überzeugung, daß zum wahren Manne Mut und Tapferkeit ebenso gehören wie Intellekt und Geist. Daraus ergab sich auch von selbst die Zuordnung des Wehrstandes zu den philosophischen Regenten des Staates. Die 'Wächter' — so nennt Plato am liebsten die Angehörigen des Wehrstandes, weil sie nicht das Werkzeug für eine kriegerische Außenpolitik sein, sondern den Frieden sichern und über Zucht und Ordnung wachen sollen — müssen darum an der wissenschaftlichen Ausbildung teilhaben, und die Philosophen sollen durch Auslese aus ihnen hervorgehen. Plato scheidet sie trotzdem, um auch im Staate eine klare plastische Dreiteilung entsprechend der Einzelseele durchzuführen, stellt sie aber als regierende Stände scharf dem dritten, der keine politischen Rechte hat, gegenüber. Auf sie kommt für den idealen Staat alles an, und ihrer Lebensform allein gilt Platos Sorge.

Von der Verschiedenheit der menschlichen Anlagen und von der Bedeutung der Erbmasse war Plato so tief durchdrungen, daß er auch physisch die Abtrennung des dritten Standes mit aller Schärfe vollzog; nur in Ausnahmefällen wollte er Aufstiegsmöglichkeiten zulassen. Den Regierenden machte er nicht bloß Blutreinheit zur Pflicht, indem er jede Ehe mit den Werktätigen ausschloß,

sondern er arbeitete bei ihnen als erster auch zielbewußt auf die Züchtung einer edlen Rasse hin. Unbekümmert um Spott und Hohn läßt er Sokrates mit herausfordernder Schärfe zu seinem Gesprächspartner sagen: „Du sorgst doch bei der Zucht von Jagdhunden und Geflügel in deinem Hause dafür, daß die tüchtigsten Tiere im kräftigsten Alter sich paaren. So muß auch bei der Menschenherde der Staatslenker die besten Exemplare der Gattung in 'heiligen Hochzeiten' einander zuführen, und nur die tauglichen Kinder dürfen aufgezogen werden."

Mit dem Erbgut muß sich aber eine sorgfältige Ausbildung verbinden. Während der liberalistische Geist Athens diese ganz dem Belieben der Eltern überließ, macht sich Plato unbedingt das spartanische, sozialistische Prinzip der staatlichen Erziehung zu eigen und opfert ihm sogar das ganze Familienleben. Schon das neugeborene Kind wird der Mutter genommen und unter Aufsicht des Staates aufgezogen. Auf einen Kindergarten folgt der Schulunterricht. Ständig verbleibt die heranwachsende Jugend in staatlichen Anstalten, in denen die Altersgenossen zusammen zum rechten Bürgergeiste erzogen werden.

Das Ziel ist wie für Protagoras die 'Tauglichkeit zum Staatsbürger'; aber für Plato bedeutet das die Ausbildung zur sittlichen Persönlichkeit, die sich im Dienste des Ganzen bewährt. Die Erziehung wendet sich nicht etwa einseitig an den Intellekt, sondern will den ganzen werdenden Menschen erfassen. Schon ehe der Verstand seine Kräfte entfaltet, wird das Kind im Spiel durch Gesang, Musik und Tanz an Ebenmaß, Rhythmus und Schönheit gewöhnt. In der Schule wird dann strengstens alles Unschöne und Unsittliche aus dem Gesichtskreise der Kinder ferngehalten. Homer und die Tragiker müssen aus dem Unterricht wie aus dem Leben weichen, weil sie auf sittlichem wie auf religiösem Gebiete unwürdige Vorstellungen wecken. Nur solche Lesestoffe und Melodien sind zugelassen, die einen günstigen Einfluß auf die Seele üben. In der höheren Ausbildung wird dann der jugendliche Geist allmählich namentlich mit Hilfe der Mathematik über die sinnlichen Erscheinungen emporgehoben und schließlich durch die Dialektik und Philosophie in das Reich des wahren Seins eingeführt. Vor allem soll wie in der Akademie der jugendliche Mensch zum eigenen wissenschaftlichen Denken erzogen werden, weil dieses allein selbständige Charaktere formt, die unabhängig vom fremden Urteil ihr Leben nach festen Grundsätzen führen. Zu der musischen Bildung der Seele, die, einseitig betrieben, die Gefahr der Verweichlichung in sich bergen würde, muß die Gymnastik treten, damit Vollmenschen herangebildet werden, die allen künftigen Aufgaben des Wächterstandes gewachsen sind.

Nur durch einen zwei bis drei Jahre währenden Waffendienst unterbrochen, dauert diese Ausbildung von Seele und Leib bis zum fünfunddreißigsten Lebensjahre. Aber auch dann läßt der Staat den Menschen nicht aus seiner Obhut. Er spannt ihn nicht wie in Sparta einseitig unter das Joch militärischer Zucht, sondern läßt für geistige Betätigung Raum, geht aber sonst sogar noch weit über die spartanische Lebensordnung hinaus. Er bindet die Bürger nicht nur durch gemeinsame Wohnungen, Mahlzeiten und Übungen an die Gesamtheit,

sondern sucht grundsätzlich alle persönlichen Interessen und individuellen Neigungen, die vom Ganzen abziehen könnten, mit Stumpf und Stiel auszurotten. Von materiellen Sorgen sind Platos Wächter dadurch befreit, daß statt der Heloten der Nährstand für ihren Unterhalt sorgt. Sie sollen aber überhaupt kein Privateigentum, kein Mein und Dein kennen, nicht Haus noch Hof, nicht Geld noch Gut ihr eigen nennen. Sie sollen auch kein Familienleben führen. Gleich nach der Hochzeit werden Mann und Weib wieder getrennt, damit keine individuelle Gattenliebe aufkommt. Der Mutter wird das Kind sofort nach der Geburt weggenommen; sie soll es möglichst überhaupt nicht kennenlernen. Jeder private Haushalt fällt weg. Nur eine Familie soll es geben, die alle Bürger — Plato schwebt die kleine hellenische Polis vor, für die eintausend Bürger genügen — in Eintracht und Liebe umspannt. Auch die Frauen haben keinen persönlichen Bereich im häuslichen Heim. Sie werden in ihrer geistigen und körperlichen Ausbildung ebenso wie in ihrer späteren Tätigkeit den Männern vollkommen gleichgestellt.

Was hat Plato dazu getrieben, diese Lebensordnung zu verlangen, die auch gegenüber dem spartanischen Kosmos mit seiner sozialistischen Allmacht des Staates eine grundstürzende Umwälzung bedeutet? Nichts liegt ihm bei diesem 'Kommunismus' ferner als die Absicht, dem Einzelnen einen Anteil am bonheur commun zu sichern. Ein schweres Opfer ist es, das er im Interesse des Ganzen mit dem Verzicht auf Privatbesitz und Familie den Wächtern zumutet. Bei der Gleichstellung der Frau mit dem Manne denkt er nicht etwa an ihr Glück oder an Frauenemanzipation. Gewiß will er das Weib aus der Stellung einer besseren Sklavin, die sie in Athen hatte, auf eine höhere Stufe heben; aber maßgebend ist allein das Interesse der Gemeinschaft. Der Staat braucht für die Züchtung eines kräftigen Nachwuchses vollwertige Mütter; er kann auf die tätige Mitwirkung der Hälfte seiner Bevölkerung nicht verzichten; vor allen Dingen kann aber die Einheit des Geistes in der Bürgerschaft nur gewahrt bleiben, wenn auch das weibliche Geschlecht innerlich wie äußerlich an ihm teil hat. Diese Gedanken beherrschen Plato so, daß er das Auge vor der speziellen Natur des Weibes verschließt. Er versucht sogar den Nachweis, daß die Gleichstellung 'naturgemäß' sei, da das Weib zur bürgerlichen Tätigkeit dieselbe Veranlagung wie der Mann mitbringe und nur im ganzen schwächer sei. Dabei läßt er sich wohl letztlich von der Vorstellung leiten, daß das wahre Ich des Menschen, der Geist, keinen geschlechtlichen Unterschied kennt, und im Leben ist ihm, wie es scheint, nie eine Frau näher getreten. Ebensowenig erkennt er einen ideellen Wert des Privateigentums an. Vielmehr erwartet er, daß mit der Aufhebung des Mein und Dein nicht bloß die Gegensätze von Arm und Reich, sondern auch die Eigentumsverbrechen von selbst aus den oberen Ständen verschwinden. Wichtiger ist aber noch ein anderes: Plato weiß aus dem politischen Leben seines Volkes nur zu gut, welche Gefahr es für den Staat bedeutet, wenn die gesamte politische und militärische Macht in der Hand einer allein berechtigten Herrenschicht liegt. Um den Mißbrauch der Macht zu verhüten, gibt es für ihn nur ein einziges Mittel: eine Regelung des Lebens, die das Aufkommen

selbstsüchtiger Regungen von vornherein unmöglich macht. Nur so kann auch verhindert werden, daß die Wächter ihre eigentliche Aufgabe versäumen und 'aus Verwaltern des Staates zu privaten Haushaltern werden'.

Nicht Vorteile will also Plato seinen Regierenden gewähren, sondern er legt ihnen mit dem Verzicht auf Besitz und Familie Opfer auf, wie sie später die katholische Kirche von ihren Ordensrittern und Priestern verlangt hat. Allerdings glaubt er ihnen dafür auch eine Entschädigung in Aussicht stellen zu können. Ja, ihr Leben soll noch das schönste Menschenlos übertreffen, das die Hellenen kannten: Sie werden herrlicher leben als die Olympioniken. Schöner ist ihr Sieg, weil er der gesamten Bürgerschaft Heil bringt, schöner aber auch der Lohn, weil sie alle als Brüder und Schwestern in vollkommener Liebe und Eintracht miteinander leben, von aller materiellen Sorge und allem unedlen Tun befreit und allein der Betätigung höchsten Menschentums zugewandt.

Denn der militärische Dienst und die praktische Tätigkeit in der Verwaltung lassen den Wächtern doch Zeit für die Pflege des Geistes und der Wissenschaft, die das Menschenleben krönt, wenn auch nur wenige so weit gelangen, daß in ihnen plötzlich das Licht der letzten Erkenntnis aufblitzt und sie das Absolute in seiner Wahrheit, Schönheit und Güte schauen. Das sind die Philosophen, die nach sorgfältigster Auslese an die Spitze des Staates treten. Es sind keine Professoren, die sich von ihrer Studierstube aus eine eigene Welt aufbauen, sondern Männer, die sich im praktischen Leben wie in der Wissenschaft als Denker und Charaktere bewährt haben, Männer, die nicht nur ein theoretisches Wissen um das, was für den Einzelmenschen wie für die Gesamtheit wahrhaft gut ist, erworben haben, sondern aus ihm auch den Willen und die Kraft schöpfen, um das Ideal, das sie im Herzen tragen, in die Tat umzusetzen. Es sind Männer, die ihr Amt nicht als Vorrecht oder Auszeichnung, sondern als hohe und schwere Pflicht betrachten, die sich als die ersten Diener des Staates fühlen — das Wort des Alten Fritz entsprang seinem eigenen Innern, ging aber in der Formulierung letztlich auf Platos Politeia zurück, ebenso wie das Suum cuique der preußischen Könige aus der antiken Staatslehre stammt — und das volle Bewußtsein der Verantwortung in sich tragen.

Da diese Philosophen allein auch über das Wissen verfügen, das der Staatslenker braucht, um der gesamten Bürgerschaft Wohlfahrt, Frieden und Eudämonie zu sichern, wäre es sinnlos, sie durch Gesetze in ihrer Wirksamkeit einzuengen. Die Hellenen hatten überhaupt wenig Sinn für das formale Recht. Der Staat war für sie nur die Form, die sich das Leben schafft, und Plato selbst hat in einer großzügigen geschichtsphilosophischen Betrachtung ausgeführt, daß die empirischen Verfassungen kein Erzeugnis der Willkür oder des Zufalls, sondern der notwendige Ausdruck für das Lebensgefühl der jeweiligen Bevölkerung sind und sich mit diesem wandeln. So wird auch der ideale Staat durch den Geist bestimmt, der in der Bevölkerung lebt, und dieser braucht für die Bürgerschaft keinen Zwang und duldet keine Einschränkung für die Regenten. „Sollen wir etwa Gesetze über Hafenzölle und Marktverkehr geben? Wo der rechte Geist

waltet, sind solche Gesetze überflüssig; wo er aber fehlt, helfen auch die besten Gesetze nichts."

Was ist nun der eigentliche Sinn und das letzte Ziel dieses Staatsentwurfes? Und worin liegt für Plato die Bedeutung seiner 'Schönstadt', seiner Kallipolis? Nicht in der politischen Größe und Macht des Ganzen, nicht in der materiellen Wohlfahrt der Bevölkerung, auch nicht in einer äußerlichen Blüte von Kunst und Wissenschaft. Sie ist kein Kulturstaat in perikleischem Sinne, der auf allen Gebieten menschliche Höchstleistungen hervorbringt, sondern ein Gottesreich, in dem die menschliche Gemeinschaft ihre ewige Bestimmung dadurch erfüllt, daß sie, soweit das im Rahmen des Irdischen möglich ist, die Idee des Guten in sich verwirklicht. Das Bild des Staates, das er entwirft, ist für ihn nicht etwa eine willkürliche Konstruktion, die seinem eigenen Kopfe entspringt, auch nicht die künftige Frucht einer allmählich aufsteigenden Entwicklung, sondern die in der göttlichen Weltordnung begründete reine Entfaltung der Menschennatur, die darum unabhängig von Zeit und Volkstum jederzeit durchführbar sein muß.

Angelegt ist diese Menschennatur auf die Herrschaft des Geistes. In den konkreten Staaten wird diese durch mannigfache schädliche Einflüsse verhindert. Gerade darum ist es so wichtig, daß die gesamte Bürgerschaft von Kind an mit dem rechten Geiste erfüllt wird, und darum nimmt in Platos Staatsentwurf die Erziehungsfrage so breiten Raum ein. Aber wenn man daraufhin Platos Staat als eine große Erziehungsanstalt bezeichnet hat, deren Aufgabe es sei, vollkommene Einzelmenschen heranzubilden, so ist das vom Standpunkt des modernen Individualismus gedacht. Gewiß steht Plato dauernd die Idealgestalt des wahren Philosophen vor Augen; aber seine Bedeutung erhält dieser — wie alles Individuelle — erst im Lichte des Allgemeinen, durch den Dienst am Ganzen, und daß es nur auf dieses, nicht auf den Einzelnen ankommt, hebt Plato mit allem Nachdruck hervor. Der vollkommene Zustand der Gesamtheit und der des Einzelbürgers bedingen sich gegenseitig; aber darüber läßt Plato keinen Zweifel, daß die Gemeinschaft das unendlich Wertvollere ist, weil nur in ihr der Mensch wirklich Mensch wird und nur in ihr die Menschheit die Vollendung ihres Wesens erreicht. Nicht die Heranbildung vollkommener Einzelmenschen, sondern die Verwirklichung der idealen Gemeinschaft ist das Ziel. Plato ist Aristokrat in seinem ganzen Denken und Fühlen, und sein Staat kann nur eine Aristokratie sein, in der die geistig Hochstehenden herrschen. Aber er ist zugleich der Hellene, der in seiner Polis lebt, und sein Ideal ist, daß in dieser nicht nur einzelne auserlesene Menschen das höchste Ziel erreichen, sondern alle Bürger, soweit dies die Verschiedenheit der menschlichen Natur gestattet, an der Sittlichkeit und an der Eudämonie, die dem Menschen bestimmt ist, Anteil haben. Die große Masse ist dazu aus eigener Kraft nicht fähig; aber das ist eben die Bedeutung des Staates, daß er diese durch die Leitung seitens der Wissenden diesem Ziele wenigstens nähert. Erst damit wird der ganze Staat zu einer Verwirklichung der sittlichen Idee.

Von der rechten Führung hängt die Wohlfahrt des Staates und der Bürgerschaft ab. Das liegt in der Natur des Menschen. Aber damit diese zu ihrem Recht

kommt, ist unter den gegenwärtigen Verhältnissen eins notwendig: Mit dem Geiste muß sich die Macht verbinden. Das war die Überzeugung, die sich Plato schon aufgedrängt hatte, als er sich persönlich schweren Herzens zum Verzicht auf die politische Tätigkeit im gegenwärtigen Staate entschloß. Schon damals hat er programmatisch den Satz ausgesprochen: „Das Elend der Menschheit wird nicht eher aufhören, als bis entweder die Männer, die in echtem und wahrem Sinne Philosophie treiben, zur politischen Macht gelangen oder aber die politischen Machthaber durch göttliche Fügung sich der Philosophie hingeben", und nachdrücklich hat er diesen Satz als seinen Wahrspruch in der Politeia wieder aufgenommen.

Und nun kam im Jahre 366 der große Augenblick, in dem die göttliche Fügung Gelegenheit zur Verwirklichung seines Ideals zu bieten schien. Platos begeisterter Anhänger Dion bewirkte, daß sein Neffe, der eben zur Regierung gelangte jüngere Dionys, den Philosophen einlud, nach Syrakus zu kommen, um dort politische Reformen in die Wege zu leiten. Plato folgte dem Rufe, erlebte aber nur bitterste Enttäuschungen. Dionys war nicht unempfänglich für die Größe von Platos Persönlichkeit, dachte aber nicht daran, um der Gesamtheit willen sein persönliches Genußleben und seine politische Machtstellung aufzugeben. Und als ihn Dion entthronte, stieß dieser mit seinen Reformplänen in der Bürgerschaft selbst auf heftigen Widerstand und wurde schließlich ermordet (354). Niemand hat Platos Herz so nahe gestanden wie Dion. So bedeutete dessen Ende für ihn persönlich einen tödlich verwundenden Schlag. Er weckte in ihm aber auch die Überzeugung, daß eine volle Verwirklichung seines Ideals nicht zu erwarten sei. Trotzdem ließ ihn dieses nicht los, und bis zu seinem letzten Atemzuge hat er an dem Entwurf zu einem 'zweitbesten' Staate gearbeitet, der soviel als möglich von seinem Ideale wahren, aber durch strenge gesetzliche Regelung und durch Zugeständnisse an die Wirklichkeit eher Aussicht auf Einführung und Lebensfähigkeit bieten sollte.

Unbeirrt hält er auch jetzt an seinem sozialistischen Grundgedanken fest, daß für den Staat nur das Interesse der Gesamtheit maßgebend sein dürfe, und er erklärt ausdrücklich, dieser habe nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht, auch das Privatleben der Bürger zu überwachen und zu regeln. Schweren Herzens ringt er sich die Erkenntnis ab, daß der Kommunismus ein Ideal sei, das sich nur für Götter und Göttersöhne eigne, trifft aber um so schärfere gesetzliche Maßnahmen, um in Wirtschaft und Familienleben ein Überwuchern des persönlichen Interesses auf Kosten der Allgemeinheit zu verhindern. Von der Erwerbstätigkeit besteht vor den Augen des hellenischen Aristokraten am ehesten noch der Ackerbau. Daher soll der zweitbeste Staat ein reiner Agrarstaat sein. Handel und Gewerbe sollen die Bürger den Beisassen überlassen, aber auch ihren Grund und Boden nicht etwa als Quelle für persönlichen Gewinn ausnützen. Denn „weder eure Person noch euer Vermögen gehören euch selbst, sondern eurem Geschlechte und noch viel mehr dem Staate". Darum sollen sie ihren Hof als heiligen, unveräußerlichen Besitz ansehen. Der Gesamtheit sollen aber auch die Erzeugnisse des Bodens zugute kommen. Dafür sorgt eine strenge Zwangs-

wirtschaft mit Maßnahmen wie der Ablieferungspflicht, die uns erst in der Gegenwart durch die Zeiten der Not zur lebendigen Wirklichkeit geworden sind. Die Hauptsache ist aber, daß jede ungesunde Kapitalbildung und damit der Gegensatz von Arm und Reich verhütet wird.

Die Ehe wird jetzt zur staatlichen Pflicht, an die der ehescheue Junggeselle sanft durch eine Sondersteuer gemahnt wird; aber das Familienleben wird von den Behörden scharf beaufsichtigt. Kinderlose Ehen werden geschieden, und der Schulzwang, den Plato mit Entschiedenheit durchführt, wird damit begründet, daß die Kinder mehr dem Staate als den Eltern gehören.

Mit dem Kommunismus, der dem Mißbrauch der Macht vorbeugen sollte, fällt auch die Trennung der Stände. Alle Bürger erhalten wenigstens das aktive Wahlrecht. Aber die Gefahren des demokratischen Prinzips sollen durch eine starke Regierungsgewalt und durch ein kompliziertes Wahlverfahren gebannt werden, das dafür sorgt, daß in die höchsten Beamtenstellen nur geistig und sittlich hochstehende Persönlichkeiten gelangen. Hauptaufgabe des Staates bleibt die Erziehung zum rechten Bürgergeist; aber da diese jetzt die ganze Bevölkerung erfassen soll, muß an die Stelle der Wissenschaft die Religion treten. Jeder Bürger muß von der Erkenntnis durchdrungen sein, daß die geistigen Güter wertvoller sind als die materiellen, daß überhaupt Seele und Geist über den Stoff herrschen, und er muß den Glauben an die Gottheit im Herzen tragen, die uns in den Wundern des Himmels und den regelmäßigen Bewegungen der Gestirne vor Augen tritt, die aber vor allem auch als Vorsehung das ganze Menschenleben, das des Einzelnen wie das der Gesamtheit, überwacht.

Schon sein Idealstaat war keine menschliche Einrichtung, sondern ein Gottesreich, das von den Philosophenherrschern in stetem Aufblick zu den ewigen göttlichen Ideen und Normen gelenkt wurde. Jetzt durchdringt eine mit Hilfe philosophischer Erkenntnis geläuterte Volksreligion mit einem fest geregelten Kult das gesamte Leben der Bürgerschaft, und sein Gesetzeswerk eröffnet Plato mit dem Leitspruch, nicht der Mensch, wie Protagoras gemeint hatte, sondern Gott sei das Maß aller Dinge.

Sokrates hatte den Subjektivismus der Sophistik aus seinem Polisgefühl heraus überwunden, war aber persönlich der theoretische Nichtwisser geblieben. Plato schritt über ihn hinaus, indem er die Möglichkeit des Wissens aufzeigte und die wissenschaftliche Philosophie begründete. Er entdeckte das Reich des Immateriellen, schaute hinter den sinnlichen Einzelerscheinungen die ewigen Urformen, die das wahre Sein enthalten, und wies nach, daß ohne die Annahme ihrer objektiven Gültigkeit unsere ganze geistige Existenz Halt und Sinn verliere. Den einheitlichen Ursprung der Welt, nach dem der hellenische Geist verlangte, fand er in der absoluten Gottheit, die der Urgrund von Wahrheit und Wirklichkeit, aber auch von allem Guten und Schönen ist, und suchte zu zeigen, daß mit Hilfe dieser Erkenntnis ein tieferes Verständnis auch der natürlichen Welt möglich sei. Dadurch ist er für das Abendland der Begründer des Idealismus geworden.

Aber dabei hielt er als Vermächtnis seines Meisters fest, daß der wahre Beruf des Philosophen darin bestehe, die Menschen 'besser zu machen', und die

eigentliche Lebensaufgabe blieb ihm die Reform der menschlichen Gesellschaft, der Aufbau der idealen Polis, die nicht wie die perikleische die Trägerin einer allgemeinen menschlichen Kultur sein, sondern die Verwirklichung der sittlichen Idee durch die Gemeinschaft bringen sollte. Es ist kein Zufall oder willkürliches Belieben, sondern innere Notwendigkeit, wenn zu seinem Hauptwerk die Politeia wurde, eine innere Notwendigkeit auch, daß er im organischen Zusammenhang mit seiner Lehre vom Staate nicht nur seine Psychologie, sondern auch seine tiefsten metaphysischen Gedanken entwickelte. Denn nur der Glaube, daß über dem Menschenleben wie über dem ganzen Weltgeschehen die Idee des Guten als Gottheit walte, hat ihm die Zuversicht gegeben, daß das Gute auch in der menschlichen Gemeinschaft verwirklicht werden könne.

Platos größter Schüler Aristoteles war als Sproß einer alten Ärztefamilie von vornherein stärker für die empirische Forschung veranlagt, und schon früh hat er in einer besonderen Schrift über die Ideen zu dieser Lehre selbständig Stellung genommen. Auch er wollte nicht im Sinne der ionischen Physiologen die stoffliche Welt genetisch erklären, sondern die Faktoren feststellen, die das Sosein der Erscheinungen begrifflich verständlich machen. Daß das Wesen der Dinge durch die immaterielle Form bestimmt werde, erkannte er vorbehaltlos an, faßte diese aber speziell als das 'Eidos', als die der Gattung eigentümliche Gestalt, und arbeitete scharf heraus, daß diese nicht etwa eine reale Sonderexistenz habe, sondern nur in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen vorhanden sei. Ein Sein haben nur die Einzeldinge. Damit diese aber Wirklichkeit werden, bedarf es eines Stoffes, der gestaltet wird. Gestalt und Stoff, Eidos und Hyle, sind deshalb die beiden Prinzipien, die das Sein der Erscheinungen erklären. Die Gesamtwelt zeigt eine Stufenfolge der Dinge, die von der noch ungeformten — nur abstrakt vorauszusetzenden — Materie bis zur reinen immateriellen Form hinaufführt, bis zum Geiste. Dieser Geist ist aber für Aristoteles nicht ein der Außenwelt zugewandter Logos, sondern der theoretische Nus, der für sein Denken nur einen würdigen Gegenstand hat, sich selbst, und darin sein Genüge findet. Das ist die Gottheit, deren Bild sich Aristoteles nach seiner eigenen Natur und Neigung formt.

Schwierigkeiten machte bei dieser Grundanschauung die Erklärung der Bewegung. Aristoteles schied bei dieser zwei Arten. Die eine herrscht in der Region unter dem Monde, die aus den vier Elementen gebildet ist, und vollzieht sich infolge der verschiedenen Schwere dieser Stoffe in der Richtung nach unten und oben. Dagegen bewegen sich im Himmel, in der Region des Äthers, die Gestirne in ewig gleichen, regelmäßigen Kreisbahnen. Alle Bewegung muß aber von einem ersten Beweger ausgehen, und das kann nur die Gottheit sein; diese wirkt zunächst durch Berührung auf den Fixsternhimmel, von dem aus sich die Bewegung weiter fortpflanzt. Wie freilich diese Berührung des in sich ruhenden unbewegten Geistes mit der materiellen Welt zu denken ist, bleibt unerklärt. Aristoteles hilft sich, indem er einen Gedanken des platonischen Symposion umbildet: Es ist die Vollkommenheit der reinen Form, die im Stoff das Streben nach Vervollkommnung hervorruft; „sie bewegt, indem sie den Eros weckt".

Die Welt der Bewegung und des Werdens ist der Bereich der Physis. Während Plato diesen Begriff wegen seiner Verwendung durch den Materialismus sichtlich meidet, hat Aristoteles ihn in den Mittelpunkt seiner Welterklärung gerückt, aber im eigenen Sinne umgedeutet. Die Physis umfaßt für ihn nicht nur wie für Demokrit die mechanischen Werdeprozesse, sondern vor allem eine Zielstrebigkeit, nach der 'die Natur nichts ohne Zweck tut'. Das führt zu einer teleologischen Naturerklärung, die überall die wahre Ursache des Werdens in dem Zweck findet, den ein Ding erfüllt, das Ganze oder auch eins seiner Glieder. Vor engherzigem Anthropozentrismus bewahrt Aristoteles dabei sein hellenisches Empfinden, nach dem jedes Ding und jedes Lebewesen seinen Eigenwert und seine eigene Bestimmung hat. Der Zweck des Werdens liegt in der immanenten Entwicklung, die dazu führt, daß die im Stoff vorhandenen Möglichkeiten aktualisiert werden, und das Ziel, das Telos, ist die 'Entelechie', die vollkommene Verwirklichung der Gestalt, des Eidos.

Diese Zielstrebigkeit tritt schon auf der niedrigsten Stufe des Seins, in der anorganischen Welt, zutage. Mit den Pflanzen beginnt das Gebiet des Lebens, das sich durch sich selbst nährt, wächst und abnimmt, das Reich der 'Organismen' — Aristoteles hat diesen Begriff geprägt —, in dem die Seele als einheitliches Prinzip einem mit geeigneten Organen ausgestatteten Körper Leben verleiht und als seine Entelechie seine Gestalt und sein Wesen bestimmt. Die Seele ist also für Aristoteles nicht ein selbständiges Geistwesen wie für Plato, sondern das Eidos eines bestimmten Körpers und an diesen gebunden. Sie kommt schon dem pflanzlichen Organismus zu, hat dort aber nur vegetative Funktionen. Beim Tiere treten Sinneswahrnehmung und Ortsbewegung hinzu, aber auch schon die von Plato festgestellten Begehrungen des Epithymetikon und des mutartigen Vermögens, die beim Menschen das Alogon, den irrationalen Teil des Seelenlebens, bilden. Das Wesen des Menschen wird aber erst dadurch vollendet, daß er am reinen Denken, am göttlichen Geiste teilhat. Platos Anthropologie bildet Aristoteles dahin um, daß nicht die Seele sich mit dem Leibe verbindet, sondern diese von vornherein zu einem Leibe als dessen Lebensprinzip gehört, während der Geist von außen in die Seele eingeht. Dabei entwickelt dieser zwar nicht wie die platonische Geistseele in dieser Verbindung ein Triebleben, das ja in der Seele schon vorhanden ist, wohl aber erweitert er sein eigenes Wesen, das reine Denken, indem er als 'praktische Vernunft' den Weg für das Handeln weist. Im Gegensatz zum theoretischen Denken, das seiner Natur nach ganz allgemeiner Art ist und darum bei allen Menschen dieselben Züge trägt, will die praktische Vernunft persönliches Leben gestalten und gerät damit in den Bereich des Individuellen; sie ist an ein bestimmtes seelisch-leibliches Einzelwesen gebunden, das sie auch nicht überdauern kann. Während Aristoteles als junger Mensch, vom platonischen Unsterblichkeitsglauben hingerissen, in seinem Dialoge Eudemos der Sehnsucht nach einem persönlichen Fortleben in rein geistiger Daseinsform ergreifenden Ausdruck gegeben hatte, drängte sich ihm allmählich immer mehr die Folgerung auf, daß die Individualität des Menschen unlöslich mit seiner physischen Existenz verbunden sei und mit seinem Tode aufhören müsse, und daß nur der theoretische Geist, alles

Persönlichen entkleidet, als Teil des allgemeinen Weltgeistes unvergänglich sei (oben S. 97).

Die Erkenntnis der Menschennatur liefert den festen Grund für die Ethik, die Aristoteles zum ersten Male systematisch aufbaut. Daß der Mensch sein Leben im Einklang mit der Natur, der allgemeinen wie der speziell menschlichen, zu führen hat, ist ihm selbstverständlich, so sehr, daß er dafür keine besondere Begründung zu geben braucht.

Schon beim Tiere verbindet sich mit der sinnlichen Wahrnehmung das Gefühl von Lust und Unlust und das Streben, die eine zu erreichen, die andere zu vermeiden, also das Begehren. Diese Gefühle und Begehrungen sind für den Hellenen Affektionen, 'Pathe', die er von der Außenwelt her erfährt. Während aber beim Tiere das Begehren ausschließlich durch die auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung gebildete anschauliche Vorstellung hervorgerufen wird, hat der Mensch auch ein solches, das aus der zielsetzenden Denktätigkeit der praktischen Vernunft stammt. Das ist die *βούλησις*, die aber nur eine spezielle Art des Begehrens ist und wie das tierische durch die Vorstellung eines erstrebenswerten Objektes geweckt wird. Sie richtet sich auf das Gute oder auf das, was uns als gut erscheint. Von dieser Bulesis sondert Aristoteles noch die *προαίρεσις* ab, die 'Vorwahl' der Mittel, die zur Verwirklichung des Guten führen sollen. Die Modernen übersetzen den Terminus gern mit 'Wille' und tragen ihren modernen Willensbegriff hinein. Aber die 'Prohairesis' unterscheidet sich von diesem dadurch, daß sie wie die Bulesis immer ein bestimmtes Objekt voraussetzt, und wird von Aristoteles auch ausdrücklich als ein Begehren definiert, das auf Grund einer Überlegung entsteht. Sie ist also keine selbständige seelische Funktion neben dem Verstande und dem Begehren, sondern wird durch einen intellektuellen Akt ausgelöst, auf den sie notwendig folgt.

Da Sokrates im Zusammenhang mit seiner Lehre vom Wissen des Guten den Satz aufgestellt hatte, daß niemand 'aus eigenem Antrieb' in die Irre gehe und das als schlecht Erkannte tue, hatte Aristoteles das Bedürfnis, diesen Begriff zu klären, und legte ihn dahin fest, daß er nur da zutrifft, wo der Mensch nicht unter einem äußeren Zwang oder in Unkenntnis des Sachverhaltes handelt, sondern einem Triebe seines eigenen Innern folgt, mag dieser nun aus dem Intellekt oder aus dem unvernünftigen Begehren stammen. Man übersetzt das griechische Wort *ἑκών* gewöhnlich mit 'freiwillig' und trägt in Aristoteles' Erörterung die ganze Problematik der Willensfreiheit hinein. Tatsächlich ist sein Thema in diesem Abschnitt garnicht die Frage, wie die Willensentscheidung zustandekommt, und ob sie durch voraufliegende Ursachen festgelegt ist oder im Belieben des Menschen steht; vielmehr beschäftigt ihn nur das Problem, wie diese Entscheidung vom sittlichen Standpunkt aus zu beurteilen und wann sie dem Menschen als eigene Tat zuzurechnen ist, sodaß er die volle Verantwortung für sie trägt. Sein Ziel ist der Nachweis: Nur die Handlung ist als sittlich gut oder schlecht zu bewerten, für die der Anstoß aus dem eigenen Innern des Menschen kommt. Denn diese Feststellung braucht er als Grundlage für die anschließende Untersuchung über das Wesen von Sittlichkeit und Tugend.

Aristoteles kommt allerdings in diesem Abschnitt auch auf den Einfluß des Körpers, auf das seelische Erbgut, auf die Erziehung und die Einwirkung äußerer Umstände zu sprechen und weiß offenbar recht wohl, daß die einzelne Entscheidung des Menschen durch all diese Faktoren determiniert wird, daß sie von der Gesamtbeschaffenheit der Seele, vom Charakter des Menschen abhängt; aber das alles macht ihn an seinem hellenischen Empfinden nicht irre, daß der Mensch doch die freie Entscheidung hat. So kommt es, daß er sowenig wie seine Vorgänger das Problem der Willensfreiheit in seiner vollen Schwere sieht. Die ganze Erörterung spitzt er in diesem Abschnitt darauf zu, daß auch die seelische Gesamthaltung in unserer Macht steht und der Mensch selbst für sie die sittliche Verantwortung trägt.

Die freie Entscheidung des Menschen ist für ihn vor allen Dingen ein Postulat, weil ohne sie keine Sittlichkeit denkbar ist, und ein indirekter Beweis für sie liegt darin, daß ohne sie Lohn und Strafe, Lob und Tadel, Erziehung und sittliches Werturteil ihren Sinn verlieren würden. Denn aus dem allgemeinen Begriff des Guten hebt sich das Sittlichgute dadurch heraus, daß wir es im Gegensatz zu körperlichen Vorzügen — auch diese wurden von den älteren Griechen als Aretai angesehen — und äußerem Besitz dem Menschen als sein persönliches Verdienst zurechnen und als 'lobenswert' anerkennen. Damit umreißt Aristoteles zum ersten Male scharf das Sittliche als Wertbegriff, und bei den Späteren, namentlich den Stoikern, kehrt dieses Merkmal immer wieder.

Das bedeutet aber natürlich für den Sokratiker nicht, daß die Tugend des Lobes und der Anerkennung durch die Gesellschaft bedarf. Sie hat ihren Wert als immanenter Besitz der Seele. Sie ist zwar nicht nur als Möglichkeit in dieser vorhanden, sondern höchste Aktualität, aber sie wird nicht erst durch äußeres Tun zur Wirklichkeit; entscheidend ist die Gesinnung, die zugrunde liegt.

Bei jedem Lebewesen besteht die Arete in der Vollendung seiner Natur. Beim Menschen, dessen Wesen durch den Geist bestimmt ist, stehen am höchsten die 'dianoëtischen' Tugenden, das reine Denken, die Weisheit und die Wissenschaften, aber auch die Einsicht, die Phronesis, mit der sich der Geist, der Nus, wie in den Künsten bereits als 'Logistikon' der Welt des Veränderlichen zuwendet — diese ist ja das Betätigungsfeld des Logos — und Normen für die praktische Gestaltung gibt. Die Umsetzung in das Handeln erfolgt aber erst durch das Zusammenwirken des Geistes mit dem Triebleben, das beim Menschen vom Logos Weisungen zu empfangen und ihm zu gehorchen hat. Das Ergebnis dieses Zusammenwirkens sind die 'praktischen' Tugenden, die Aristoteles auch die 'ethischen' nennt, weil sie auf der Gewöhnung beruhen, die das Triebleben unter dem Einfluß der praktischen Vernunft dauernd in vernunftgemäße Richtung lenkt und damit die Gesamthaltung der Seele bestimmt. 'Ethos' wird deshalb für Aristoteles die Bezeichnung für den sittlichen 'Charakter' (oben S. 161) und 'Ethik' zu dem Teil der Philosophie, der es mit der Sittlichkeit zu tun hat. Gleichzeitig hat der Platoniker Xenokrates die Philosophie in Logik, Physik und Ethik eingeteilt. Damit hat diese ihre maßgebende Gliederung erhalten, und zugleich wurde die Terminologie geschaffen, die auf dem Wege über die lateinische 'Moral' im

Deutschen zu der Wiedergabe durch das wenig scharfe Wort 'Sittlichkeit' geführt hat.

Das Triebleben des Menschen ist naturgemäß und lebensnotwendig, aber es bedarf der Regelung und der Leitung durch die Vernunft, die ihm Maß und Ziel setzt. Das Wesen der ethischen Tugend bestimmt daher Aristoteles zunächst allgemein vom formalen Gesichtspunkt aus und findet es echt hellenisch in der rechten Mitte zwischen zwei Extremen, die der Logos abgrenzt 'und der lebenskluge Mensch festsetzen würde'. Einen absoluten Maßstab kann und will er damit freilich nicht geben. Denn als Empiriker empfindet er viel stärker als Plato die natürliche Verschiedenheit der Menschen und ist bereit, auch der Individualität ein sittliches Recht zur Entfaltung zuzusprechen. Bei der Bestimmung der mittleren Linie muß also auch der Eigenart des Handelnden Rechnung getragen werden.

Auch bei der Beurteilung der einzelnen Tugenden verlangt Aristoteles' empirischer Sinn sein Recht. Er beruhigt sich nicht bei dem herkömmlichen Schema von vier Grundtugenden, sondern erkennt außer diesen noch viele andere an, die auf den einzelnen Gebieten des Menschenlebens Geltung haben und vielfach auch die Berücksichtigung der menschlichen Verschiedenheit erzwingen. Während die Tapferkeit als Mitte zwischen Tollkühnheit und Feigheit von jedem Menschen gefordert werden muß, setzen Tugenden wie die Freigebigkeit und die 'Megaloprepeia', die Großzügigkeit in allen wirtschaftlichen Fragen, eine bestimmte Lebenslage voraus; und die Krönung aller Tugenden, die 'Megalopsychie', die Großgesinntheit, die alle Dinge von höherer Warte betrachtet, den Menschen über alles Kleinliche und Gemeine erhebt und ihm das stolze Selbstgefühl gibt, das seiner Größe bewußt ist, ohne in Aufgeblasenheit zu verfallen, ist das Vorrecht weniger, das Kennzeichen wahren, geistigen Adels.

Wie Aristoteles selbst an diesem Ideal hängt, zeigt die ungewöhnliche Wärme des Tones. Natürlich würdigt er aber als Bürger auch die alte soziale Grundtugend der Gerechtigkeit, obwohl sie sich in sein Schema nicht einfach einfügt. Denn da sie das Verhalten zum Mitmenschen regelt — das hebt Aristoteles gegen Plato scharf hervor —, kann sie nicht von der Eigenart des Subjekts aus bestimmt werden; die mittlere Linie wird bei ihr vielmehr objektiv durch die Forderung vorgezeichnet, jedem anderen das Seine, das Mittlere zwischen Zuviel und Zuwenig, zuzuteilen.

Da die Arete auch beim Menschen in der Vollendung seiner Natur und in der Verwirklichung all seiner Anlagen besteht, muß sie die Voraussetzung für die Eudämonie sein, die das letzte Ziel alles Strebens ist. Die animalische Lust als Lebensziel würde den Menschen zum Tiere herabdrücken. Aber es gibt ja, wie schon Plato anerkannte, reine Lustgefühle, die das sittliche Tun und die geistige Tätigkeit begleiten, wenn diese sich unbehindert vollzieht. Die höchste Arete des Menschen ist aber das reine Denken. Das ist das Göttliche im Menschen; es gewährt den vollkommensten Genuß, und in ihm vollendet sich die Eudämonie.

Genügt aber die Arete für sich, um den Menschen glückselig zu machen? Als junger Mensch hat Aristoteles in einer Elegie Plato gepriesen, weil er durch

Leben und Lehre gezeigt habe, daß der gute Mensch zugleich glückselig sei. Aber das war eine persönliche Huldigung für den Mann, den 'nicht einmal zu loben den Schlechten frommt'. Sie besagt auch nicht, daß auf die äußeren Lebensumstände garnichts ankommt. Die seelischen Güter stehen allerdings weitaus am höchsten. Aber wer verkrüppelt ist oder in drückender Armut lebt, ist auch an der freien Entfaltung seiner Kräfte und an der Ausübung der Arete gehindert. Glückselig ist der Mensch nur, wenn er die vollkommene Tugend in sich verwirklicht, aber auch einen gesunden Körper hat und in auskömmlichen Verhältnissen lebt. Das Ideal ist ein Dasein, in dem der Mensch sich ungehemmt und ungestört ganz seiner geistigen Tätigkeit und dem reinen Denken und Forschen hingeben kann. Dann lebt er nicht mehr als Mensch, sondern als Gott.

Im Gegensatz zu Plato entwickelt Aristoteles seine Ethik zunächst nur vom Standpunkt des Einzelmenschen aus. Die enge Bindung an die eigene Polis, die für Plato selbstverständlich war, hat der aus dem kleinen Stageiros stammende und ständig in der Fremde lebende Mann nicht. Immerhin ist in ihm das allgemeine hellenische Polisgefühl noch so lebendig, daß seine Ethik ihre Krönung in der Politik erhält. Auch er hat regelmäßige Vorlesungen über den 'besten Staat' gehalten und gelehrt, daß die Tugend die Voraussetzung für ein 'gutes' Leben und für die Eudämonie des Staates ist, wenn auch die materielle Wohlfahrt der Bürger nicht vernachlässigt werden darf. Aber dieser Staat ist für ihn nur ein 'Wunschstaat', er wird zum Ideal, das als solches Richtung weisen kann, an dessen Verwirklichung zu glauben ihm aber sein nüchterner Sinn verwehrt. Er weiß als Empiriker, daß ein Staat nie im luftleeren Raum existiert, sondern historisch geworden ist. Denn die Verfassung 'ist gewissermaßen die Lebensform des Staates', die sich eine bestimmte Bevölkerung auf Grund ihrer seelischen Eigenart und ihrer wirtschaftlichen Struktur schafft. Er denkt darum nicht an grundsätzliche, allgemeingültige Umgestaltung von Staat und Gesellschaft, sondern er will seine Hörer zu praktischen Politikern heranbilden, die imstande sind, nach wissenschaftlicher Erkenntnis unter den gegebenen Verhältnissen in ihrer Polis — von Alexanders Weltreich nimmt er keine Notiz — das Leben der Bürgerschaft so gut wie möglich zu gestalten.

Er geht deshalb ganz anders als Plato in seinen Vorlesungen vor, beginnt als Systematiker mit dem Nachweis, daß der Mensch ein zum Leben in der Polis veranlagtes Wesen ist, und definiert die Polis als 'die vollendete Gemeinschaft, die, schlechthin gesagt, darin ihr Ziel erreicht, daß sie ihre Bedürfnisse aus sich selbst befriedigen kann, und die zwar nach ihrer Entstehung nur das physische Leben, nach ihrem Sein aber das gute Leben bezweckt'. Er spricht dann über die sozialen Grundlagen der staatlichen Ordnung, über die politischen Begriffe wie Bürger und Verfassung, über all die praktischen Fragen, die sich daran knüpfen, vor allem aber über die politische Gerechtigkeit, die von den Menschen je nach ihrem Lebensgefühl verschieden bestimmt wird, jedenfalls aber einen Ausgleich der verschiedenen Interessen und eine Bemessung der Rechte im richtigen Verhältnis zu den Leistungen verlangt. Als gerecht und vorteilhaft erweist sich auch hier die mittlere Linie; und die beste Staatsform, die sich unter

normalen Umständen am ehesten durchführen läßt, ist die gemäßigte Verfassung, die das demokratische und das aristokratische Prinzip zu vereinen sucht und sich auf einen kräftigen Mittelstand stützt. „Von den praktischen Staatslenkern hat freilich nur einer diese Erkenntnis gehabt und sie in die Tat umzusetzen versucht." Das war Solon von Athen.

Von der praktischen Politik war Aristoteles selbst schon durch seine Stellung als Nichtbürger ausgeschlossen. Auch seine persönliche Veranlagung und Neigung drängten ihn nach anderer Richtung. Sein Beruf waren Wissenschaft und Lehre. Aber das alte Gemeinschaftsbewußtsein trieb ihn noch dazu, vor sich und seinen Hörern das wissenschaftliche Forschen nicht nur als höchste Aktivität, sondern auch als Dienst am Ganzen zu rechtfertigen. Sein Lebensraum blieb die Polis, und das 'naturgemäße Leben' war das in der Gemeinschaft, für das der Mensch nun einmal veranlagt ist.

Die Prinzipien, mit deren Hilfe Aristoteles das Wesen der Dinge verständlich machen wollte, Form und Stoff, waren so weit gefaßt, daß sie sich auf alle Gebiete, auch die des Geistes, anwenden ließen. So konnte Aristoteles als geborener Systematiker den großartigen Plan einer Universalwissenschaft fassen, die alle Gebiete der Natur und der Geisteswelt einheitlich nach derselben Methode durchforschen sollte. Mit ähnlichem Weitblick hatte schon Plato und gleichzeitig auch Demokrit seine Wissenschaft betrieben. Aristoteles entwickelte aber nicht nur aus den bei Plato vorhandenen Ansätzen eine wirkliche Logik und schuf sich damit das Werkzeug, das ein wissenschaftlich einwandfreies Vorgehen ermöglichte, sondern er war auch der große Organisator, der in seiner Schule zum ersten Male eine akademische Gemeinschaftsarbeit ins Leben rief, die seine allumfassenden Pläne in die Wirklichkeit umsetzen konnte.

Welch reiches empirisches Material Aristoteles, zum Teil von Alexander großzügig unterstützt, für seine Forschung sammelte, zeigen am deutlichsten seine Schriften über Zoologie und die seines Mitarbeiters Theophrast über Botanik. Aber die Empirie fragt, wie Aristoteles am Anfang seiner Metaphysik feststellt, nur nach dem Was, nicht nach dem Warum. Erst die Erkenntnis der Ursachen ist das Merkmal der Wissenschaft, und diese gipfelt in der Frage nach den letzten Gründen alles Seins, auf die nur die 'erste Philosophie', die 'Metaphysik', wie die Späteren sagten, endgültige Antwort geben kann. In ihr findet die Wissenschaft ihren Abschluß. Fachwissenschaft und Philosophie gehören zusammen, so wie das Raffael in seiner Schule von Athen dargestellt hat.

Auf die apolitische Philosophie Joniens war die attische gefolgt, die ganz vom Polisgefühl getragen war. Aber nun brach die Welt der hellenischen Polis zusammen, und es kam die Zeit des Hellenismus, dessen nüchterner, nur auf das Praktische gerichteter, ausgesprochen individualistischer Sinn natürlich auch in der Philosophie Ausdruck fand und dieser eine neue Richtung wies. Der theoretische Individualismus reichte in seinen Ansätzen freilich bis in die Sophistik zurück und hatte im vierten Jahrhundert auch nach Aristipp und Antisthenes dauernd Anhänger gefunden; aber er wurde damals durch die große

attische Philosophie in den Schatten gestellt. Erst im Hellenismus setzte er sich durch und gab der gesamten Philosophie der Zeit das Gepräge.

Die hellenistische Philosophie wollte praktische Lebenskunst sein, wendete sich an den Einzelnen und versprach ihm den Weg zur Glückseligkeit zu zeigen. Das war das Programm, mit dem die neuen Männer, Epikur und Zenon, auftraten, dem sich aber auch die alten Schulen, wenn sie den Wettbewerb aushalten wollten, anschließen mußten.

Das sokratische Erbe verleugnete diese Philosophie nicht. Auch sie verwies den Menschen an sein Inneres, in dem er die wahren Werte trage, und zeigte ihm in seiner Phronesis das sichere Mittel, die innere Freiheit, die Unabhängigkeit von Menschen und Dingen und die Eudämonie zu erlangen. Wie Sokrates hielt sie für das Eine, was not tut, die Klarheit über das, was letzten Endes für den Menschen gut und erstrebenswert sei. Die richtige Bestimmung des Telos, des Lebenszieles, auf das wir unser ganzes Denken und Handeln ausrichten müssen, wurde Kernproblem der Philosophie und zum Unterscheidungsmerkmal der verschiedenen Richtungen. Gemeinsam und echt hellenisch war diesen die Voraussetzung, daß der Mensch seine Bestimmung nur erfüllen könne, wenn er sein Leben im Einklang mit der Natur führe, und der Begriff des 'naturgemäßen Lebens', den schon Aristoteles verwendet hatte, wurde jetzt zum Schlagwort und Wegweiser für jede Ethik. Die Aufgabe lag dann darin, diese Natur richtig zu bestimmen. Auch hier war man sich methodisch darüber einig, daß man von der Natur des Einzelmenschen auszugehen habe, und allgemeine Billigung fand Epikurs Verfahren, der das Lebensziel des Menschen von den ersten Trieben des Kindes aus bestimmte. Aber sachlich schieden sich bei der Beurteilung der Menschennatur die Geister.

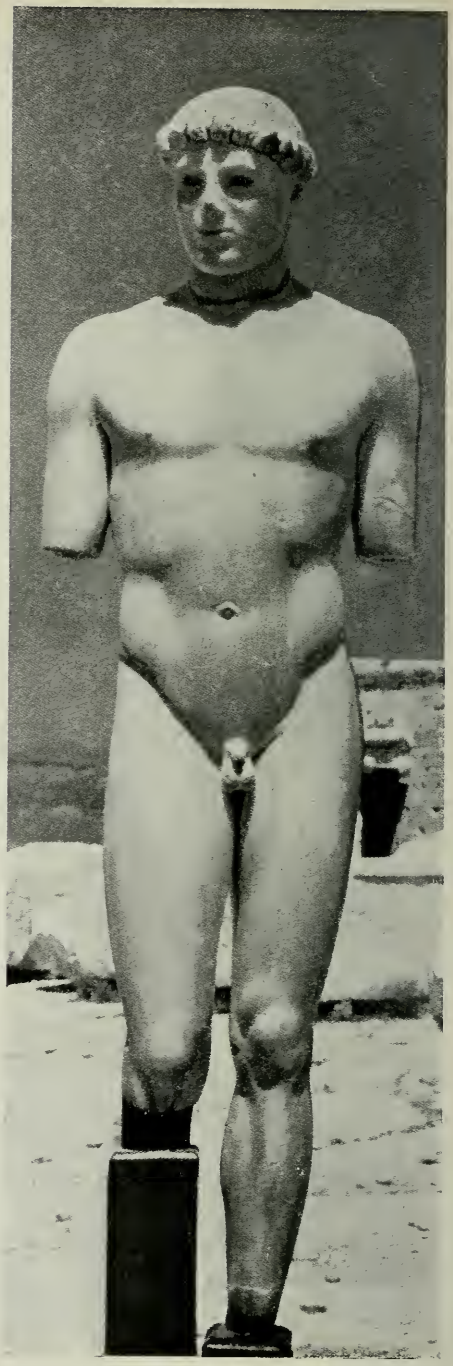
Epikur isolierte den Einzelmenschen wie das Atom im Weltraum, das erst nachträglich in Verbindung mit anderen Atomen tritt, und betrachtete als Erfahrungstatsache, daß der Mensch bei seiner Geburt keinerlei soziale Gefühle oder Bindungen mitbringe, sondern nur egoistische Triebe, die ihn dazu drängen, den eigenen Vorteil zu suchen; und da schon das Kind wie die Tiere nach der Lust strebt, schien es ihm selbstverständliche Folgerung, daß das Ziel des Lebens die Lust sein müsse, freilich nicht die augenblickliche Lust des Sinnengenusses, sondern die dauernde lustvolle Stimmung, die von keiner körperlichen Beschwerde und keiner seelischen Aufregung getrübt wird.

In all diesen Punkten vertrat Zenon den entgegengesetzten Standpunkt. Auch er ging vom Einzelmenschen aus; aber dieser war für ihn wie für die Attiker von Natur zur Gemeinschaft veranlagt, nicht für eine kleine hellenische Polis, wohl aber für die Kosmopolis, die alle Menschen umspannt. Er erkannte zwar die Eigenliebe als Urtrieb des Menschen an, stellte aber zugleich fest, daß schon das Kind auch Liebe zu seinen Angehörigen empfindet, die später weitere Kreise zieht und zu einer Zuneigung gegenüber allen Menschen wird. Das erste Streben des Kindes richtet sich nach Zenon nicht auf die Lust, sondern auf die Erhaltung und Entfaltung des eigenen Wesens. Nicht die animalische Lust kann deshalb das Lebensziel sein, sondern — wie für Aristoteles — die volle Entwicklung

Dipylonvase. 8. Jahrhundert.

Tafel IX.

Herakles und die Kerkopen.
Metope von einem Tempel in Selinus. 6. Jahrhundert.



Tafel X.

Jüngling von Tenea. 6. Jahrhundert.

Knabe von der Akropolis. Vor 480.

der spezifisch menschlichen Natur. Diese liegt aber im Logos. Das war schon Zenons Überzeugung, und Chrysipp steigerte sie dahin, daß er in der Seele des erwachsenen Menschen überhaupt kein selbständiges Triebleben anerkannte, sondern nur den Logos, und alles Fühlen und Begehren aus Urteilen des Verstandes ableitete. Damit erhielt der sokratische Satz vom Tugendwissen seinen Unterbau in einer starr intellektualistischen Psychologie, in der für einen besonderen Willen kein Raum war. Das 'naturgemäße Leben' konnte dann für die Stoiker nur ein Leben in Übereinstimmung mit dem Logos sein, der nicht die Befriedigung tierischer Lust, sondern die Beherrschung der Sinnlichkeit verlangt und sich im sittlichen Leben voll entfaltet. Während Epikur jeden Eigenwert der Tugenden bestritt und in ihnen nur das Mittel sah, um Lustgefühle zu mehren und die Seele vor Störungen zu bewahren, war für die Stoa das sittliche Verhalten der naturgemäße Zustand des Vernunftwesens, in dem seine Glückseligkeit liegen mußte.

Der nüchterne Sinn des Hellenismus war auf handfeste Wirklichkeit gerichtet und erkannte als real nur an, was ihm die Sinne zeigten. Platos Reich des Immateriellen war ihm nichts als Illusion, und die Ideenlehre wurde sogar in seiner eigenen Schule aufgegeben. In der Seinsauffassung vertrat daher Zenon so gut wie Epikur einen ausgeprägten Materialismus, verstand ihn aber wieder ganz anders. Epikur erkannte wie Demokrit als Physis nur den Stoff, die Atome, und den leeren Raum an und erklärte Seele und Geist für Erzeugnisse geeigneter Atomverbindungen. Auch Zenon kannte keinen für sich existierenden immateriellen Geist; aber Geist und Stoff waren für ihn von Anfang an in der Ursubstanz nebeneinander vorhanden, und der Geist war nicht der Nus des Aristoteles, nicht reines Denken, sondern der Logos, der für die Griechen von jeher auch den Impuls zum Handeln enthalten hatte und so als das schöpferische, gestaltende Prinzip gefaßt werden konnte, das alles Werden und Entstehen bewirkt. So wurde der Logos zugleich zur Physis der Welt und beide zu verschiedenen Aspekten der einen alles wirkenden Gottheit. Das Walten dieses göttlichen Logos verspürte Zenon überall in der Ordnung und Zweckmäßigkeit des Kosmos, und während Epikur jede Vorsehung leugnete und in der Welt nur ein Zufallsprodukt sah, das sich bei der Verbindung der Atome ergeben hatte, wurden die Stoiker nicht müde, die Schönheit der Welt zu preisen und sie als Werk des Logos zu erweisen. Die Teleologie beherrschte ihre ganze Welterklärung und wurde im Gegensatz zu der hellenischen Denkweise des Aristoteles pedantisch vom anthropozentrischen Gesichtspunkt durchgeführt. Die sittliche Kraft und die Autonomie des Menschen bildeten den Grundpfeiler ihrer Ethik; aber wenn Epikur die Götter aus der Welt verbannte, war ihr Weltgefühl ganz vom religiösen Glauben an die eine Allgottheit getragen, die im Kosmos als das unverbrüchliche Schicksal, zugleich aber als die gütige Vorsehung waltet.

Für ihre Welterklärung haben die Stoiker im einzelnen gern auch die Fachwissenschaften herangezogen, besonders die Medizin, um die Zweckmäßigkeit des menschlichen Organismus vor Augen zu führen. Sonst lag ihnen aber naturwissenschaftliches Denken und Forschen fern, wenn sie auch nicht so weit gingen

wie der gänzlich unwissenschaftliche Epikur, der die naturkundliche Welterklärung allerdings in den philosophischen Unterricht aufnahm, um die Menschen von abergläubischer Furcht vor dem Tode und vor den Göttern zu befreien, jede eigene Forschung aber ablehnte. Auch die Logik erklärte Epikur für überflüssig, während die Stoiker sie als die Wissenschaft von den Formen pflegten, die der Logos im Denken wie im sprachlichen Ausdruck annimmt, und sogar erstmalig auf hellenischem Boden eine Sprachwissenschaft begründeten.

Die organische Verbindung der Philosophie mit den Fachwissenschaften löste sich auch in Aristoteles' Schule bald, da diese sich selbständig machten und eigene Methoden entwickelten. Hinzu kam eine örtliche Trennung. Denn während die Philosophie ihren festen Sitz in Athen behielt, fanden die Fachwissenschaften dank der großzügigen Förderung durch die Ptolemaier im Museion von Alexandreia ihre eigentliche Pflegestätte. In Alexandreia erklärte Eratosthenes, der in Athen der Stoa nahegetreten war, mit ironischer Bescheidenheit, sein Streben gelte nicht der Weisheit, sondern der Wissenschaft, er wolle nicht Philosophos, sondern Philologos heißen.

Die Stoa hat eine Fülle von Fragen aufgeworfen, die der hellenischen Philosophie bis dahin fremd waren. Sie hat die Lehre von der einen Allgottheit und von der Vorsehung systematisch entwickelt und im Zusammenhang mit ihr die teleologische Welterklärung durchgeführt, die namentlich wegen ihres anthropozentrischen Charakters begierig von den Christen aufgegriffen wurde. Sie hat die alte Vorstellung von der Heimarmene zu der philosophischen Theorie von dem lückenlosen Kausalzusammenhang ausgestaltet, dem alles Geschehen, auch die seelischen Vorgänge unterworfen sind, und darum zum ersten Male das Problem der freien Entscheidung — der 'Willensfreiheit', wie wir modern sagen — gesehen, die sie wegen der sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen auf jeden Fall retten wollte. Während die ältere griechische Ethik sich ganz auf dem „Du kannst", „Du brauchst nur deine Naturanlage voll zu entwickeln, um deine Bestimmung zu erfüllen" aufbaute, führten die Stoiker das „Du sollst" in die Philosophie ein, das Gebot des Logos, der freilich nicht von außen, sondern in unserem eigenen Innern wirken sollte, und schufen damit den Pflichtbegriff, der noch Kant Anregungen und dem Alten Fritz Bestätigung seines eigenen Gefühls gebracht hat. Vor allem haben sie der Welt die Menschheitsidee geschenkt, das Bewußtsein, daß alle Menschen über die Grenzen von Staat und Volkstum hinweg miteinander nicht nur durch eine natürliche Zuneigung zu den Artgenossen, sondern auch durch eine Rechtsgemeinschaft der Vernunftwesen verbunden sind. Der neuzeitliche Gedanke des Naturrechts geht geradlinig auf die Stoa zurück.

Die Gründer der Stoa, Zenon und Chrysipp, waren semitischer Abkunft, und es war unausbleiblich — davon wird später noch ein Wort zu sagen sein —, daß sie etwas von ihrem völkischen Empfinden in die griechische Philosophie hineintrugen. Aber der Rhodier Panaitios hat diese Züge so stark zurückgedrängt und die stoische Lehre so tief hellenisiert, daß ihre Grundgedanken durch die Vermittlung der Römer in den abendländischen Geist eindringen und zu einem wesentlichen Bestandteil seines Denkens werden konnten.

Derselbe Panaitios hat aus seinem hellenischen Polisgefühl heraus in der Stoa auch das Bewußtsein dafür geweckt, daß das gegebene Feld für das sittliche Handeln der konkrete Staat sei, und namentlich den Scipionenkreis für das Ideal eines Führertums gewonnen, das nur Dienst an der Gemeinschaft sein wolle. Noch Augustus konnte daraufhin, unterstützt von Dichtern wie Horaz und Vergil, daran denken, mit Hilfe stoischer Ethik die Bürger des Weltreichs zu echter Staatsgesinnung zu erziehen. Aber unter dem selbstherrlichen Regiment seiner Nachfolger gewann allmählich auch in der Stoa ein Individualismus die Oberhand, der nur auf das eigene Seelenheil bedacht war. Der Philosophenherrscher Marc Aurel empfand die Kaiserwürde als die schwere Bürde, die ihm die Vorsehung auferlegt habe.

Gegen den starren Dogmatismus der hellenistischen Schulen, denen es genügte, wenn der Mensch feste Lehrsätze lernte und anwendete, lehnte sich in der Akademie Platos der alte wissenschaftliche Geist auf. Schon im dritten Jahrhundert trat Arkesilaos tatkräftig für den Eigenwert des persönlichen selbständigen Denkens und Forschens ein, und hundert Jahre später übernahm die Leitung der Schule der scharfsinnigste Kritiker, den das Altertum hervorgebracht hat, Karneades, der alle geltenden Lehren der Prüfung unterzog und erbarmungslos die Schwächen der dogmatischen Systeme aufdeckte. Namentlich die Stoiker hat er dadurch zur Aufgabe mancher unhaltbaren Position gezwungen und ihnen Anregungen zur Umgestaltung ihrer Lehre gegeben. Aber seine Stärke lag mehr in der Polemik als im Aufbau, und sein Positivismus, der die objektive Erkenntnis leugnete und sich auf eine subjektive Stellungnahme zurückzog, die zur praktischen Lebensführung genüge, konnte auf die Dauer ein Geschlecht nicht befriedigen, das schon aus religiösem Bedürfnis nach einem festen Halt verlangte. Sogar in seiner eigenen Schule setzte sich bald der Dogmatismus durch, und der Platonismus der Kaiserzeit, der in klassizistischem Geiste das Erbe des Meisters wieder aufnehmen wollte, stand doch unbewußt im Banne der hellenistischen Denkweise.

Zu einer schöpferischen Leistung großen Stiles kam es noch einmal im dritten nachchristlichen Jahrhundert, als Plotin es unternahm, den Platonismus aus dem religiösen Geiste der eigenen Zeit zu erneuern. Er war ein philosophischer Denker ersten Ranges, und in seiner Weltanschauung lebt genug altplatonisches Gedankengut fort. Aber wenn er die Entstehung des Seins damit erklärt, daß die Kraft des Absoluten überströmt, so stammt das aus der Geistigkeit des Morgenlandes, und die völlige Entwertung der Sinnenwelt, die Abkehr von jeder praktischen Tätigkeit und die Mystik, die dem Menschen als höchstes Ziel die ekstatische Vereinigung mit dem Ureinen weist, sind unhellenisch. Der Logos wird bei ihm als diskursives Denken zum bloßen Abbild des Nus, und die Physis rückt als 'niedere Seele' auf die tiefste Stufe der geistigen Welt, wo sie ohne Überlegung und bewußte Zielsetzung die Sinnlichkeit hervorbringt. Am meisten liegt Plotin an dem Nachweis, daß das Wesentliche beim Naturschaffen nicht, wie die alten Jonier meinten, in einem Hebelwerk mit Druck und Stoß liegt, sondern wie beim künstlerischen Schaffen in einem geistigen Element, in der Schau der ewigen Urbilder, die als Formkraft den Stoff gestaltet.

Wie Plotin, so steht seine ganze Zeit in schroffem Gegensatz zu der materialistischen Seinsauffassung des Hellenismus. Damit war der Welterklärung der Epikureer wie der Stoiker der Boden entzogen. Die entscheidende Ursache für das Absterben dieser Schulen lag aber darin, daß sie auf ihrem eigensten Gebiete die Gemüter nicht mehr befriedigten.

Es kam die Zeit, in der die Menschen sich nicht mehr zutrauten, durch eigenes Erkennen und eigene sittliche Kraft ihr Lebensziel zu erreichen, und sich darum den neuen Offenbarungsreligionen zuwandten, die ihnen Erlösung und Seligkeit verhießen. Das bedeutete das Ende nicht nur für die hellenistische, sondern für die ganze hellenische Philosophie.

X

Ästhetisches Empfinden und künstlerisches Schaffen
Das Schöne

„Wir lieben das Schöne im Verein mit Schlichtheit, und wir lieben das Wissen ohne Einbuße an Kraft" sagt Perikles in seiner Rede auf die Gefallenen. Kunst und Wissenschaft sind für ihn Wesenszüge athenischer Kultur. „Alle Lebewesen haben von der Geburt an den Trieb zur Bewegung und zum lautlichen Ausdruck ihrer Gefühle; aber nur der Mensch hat Sinn für die Ordnung der Bewegung, für Rhythmus und Harmonie, und dieses Empfinden ist bei ihm von einem Lustgefühl begleitet" führt Plato in den Gesetzen aus, um damit zu begründen, daß die Erziehung des Kindes mit der Gewöhnung an das Schöne in Spiel und Tanz zu beginnen habe. Im Anschluß an Panaitios stellt Cicero fest, daß die menschlichen Sinne den tierischen ihrem Wesen nach überlegen sind. Denn sie nehmen die Gegenstände nicht nur äußerlich wahr, sondern verbinden damit eine ästhetische Urteilskraft; nur die menschlichen Augen und Ohren sind imstande, Schönheit und Liebreiz, Ordnung und Angemessenheit in Gestalt, Farbe und Gebärde, in der Harmonie und dem Klang der Töne zu erfassen und daraufhin auch die künstlerischen Leistungen, die wieder nur die Menschen aus ihrer ästhetischen Veranlagung heraus entwickelt haben, zu würdigen; und ähnlich steht es auch mit den anderen Sinnesorganen. Aus allen solchen Äußerungen spricht echt hellenisches Gefühl. Bei keinem Volke ist das ästhetische Empfinden so stark ausgebildet wie bei den Griechen und so im innersten Wesenskern begründet; bei keinem greift die Schönheit so tief in das gesamte Leben ein. Selbst die einfachen Gebrauchsgegenstände des täglichen Lebens, die Salbfläschchen, die Vasen, Schalen und Krüge werden bei ihnen zu Kunstwerken, die noch heute unser Auge entzücken, und nie wieder hat ein Staat so wundervolle Münzen geprägt, wie dies in Griechenland nicht nur eine Polis wie Athen, sondern auch die kleinen Gemeinwesen Siziliens sogar auf Kosten der praktischen Brauchbarkeit getan haben.

Am Anfang des troischen Krieges steht für die Sage der Wettstreit der Göttinnen um den Preis der Schönheit, und noch kürzlich hat uns ein neu gefundenes Alkaiosgedicht bestätigt, daß solche Schönheitswettbewerbe der Frauen tatsächlich im Leben üblich waren. Unsägliches Leid hat Helena über Griechen und Troer gebracht; aber „man kann es nicht verargen, daß um solch ein Weib

Völker kämpfen" bekennen selbst die troischen Greise. Die Schönheit ist eine Gottesgabe, die Schönheit der Frauen der Stolz der griechischen Landschaften. „Du Schönste" tritt im Kulte der Artemis sogar an die Stelle des Eigennamens, und wie die Göttinnen werden die schönen sterblichen Frauen gepriesen. Der wohlgebildete Wuchs, die jugendlich straffe Haut, die frischen Wangen, das ausdrucksvolle Auge, das gepflegte Haar, die liebreizende Brust, die weißen oder rosigen Arme, die unterhalb des Gewandes sichtbaren Gelenke der Füße — alles findet Beachtung. 'Schön und groß' ist der Held Achilles; aber auch der zarte Nireus, der im Kampfe wenig leistet, wird nach diesem als der schönste genannt. Schön ist auch sonst das ehrendste, vollwertige Beiwort. Schön heißen Rosse und Bäume, Flüsse und Haine und Sterne — bei Sappho treten noch der Silberglanz des Mondes und das strahlende Sonnenlicht, aber auch Rose und Tau hinzu —, schön auch die Gewänder und Geräte, namentlich die Waffen, ebenso wie die bunten und kunstvoll angefertigten auch die aus kostbarem Material; das Gold leuchtet ja wie die funkelnden Sterne und das brennende Feuer, und noch im pseudoplatonischen Dialoge Hippias meint der Sophist das Wesen der Schönheit im Golde zu finden, weil dieses durch seinen Zutritt alles verschönt. Ästhetisches Wohlgefallen empfinden nicht nur die Menschen. Wie Telemach beim Anblick von Menelaos' Palast in Entzücken gerät, so mag auch Hermes bewundernd stehen bleiben und 'sich im Herzen erfreuen', wenn er zu Kalypsos Garten kommt. 'Ein Wunder zu sehen', 'ein Gegenstand der Bewunderung' ist die ständige Formel, die den Eindruck der Schönheit zusammenfaßt. Es ist der Anblick als solcher, der den Genuß auslöst. Schön ist für Sappho gerade der Apfel auf dem höchsten Zweige des Baumes, der dem Begehren entzogen ist.

Welches Interesse die homerische Gesellschaft an der bildenden Kunst nahm, zeigt die Beschreibung des Schildes, den der Gott Hephaistos eigenhändig für Achilles anfertigt, und ihre Nachahmung im pseudohesiodeischen 'Schilde des Herakles'. Das Eigentümliche dieser Beschreibung liegt nicht sowohl in dem von Lessing besonders hervorgehobenen Zuge, daß der Dichter nicht einfach angibt, was zu sehen ist, sondern erzählt, was und wie es Hephaistos bildet; entscheidend ist vielmehr, daß der Dichter als Hellene — ähnlich wie bei den Gleichnissen — das auf dem Schilde Dargestellte unwillkürlich in einem lebensvollen Zusammenhange schaut und die Sprache seiner Poesie dazu benützt, um die Wiedergabe des Gleichzeitigen, die im Wesen der bildenden Kunst liegt und schon hier bisweilen als lästiger Zwang empfunden wird, in die Erzählung eines zeitlichen Ablaufs umzusetzen. Wir sehen nicht nur das Bild einer belagerten Stadt, sondern wir erleben mit, wie die Verhandlungen gepflogen werden, die Belagerten sich zur Abwehr rüsten, einen Hinterhalt legen, Herden überfallen und mit den herbeigeeilten Gegnern in einen blutigen Kampf verwickelt werden. Zweifellos haben dem Dichter dabei aber wirklich vorhandene Kunstwerke vor Augen gestanden und Anregungen gegeben. Und das waren, wie neuere Untersuchungen gezeigt haben, wohl nicht Reliquienstücke aus der mykenischen Periode, sondern Rundschilde, wie sie des Dichters Zeit hervorbrachte. Aber damals hatte die hellenische Kunst schon Einflüsse von anderer Seite erfahren, und wenn wir

das ästhetische Empfinden der ältesten Hellenen beurteilen wollen, werden wir von dem Stil ausgehen müssen, den sie zuerst aus ihrem eigenen Wesen entwickelt haben.

Das ist der 'geometrische' Stil, der schon auf den Dipylonvasen so fest ausgebildet ist, daß über die Sehweise der Künstler wie über den Geschmack ihrer Auftraggeber kein Zweifel sein kann. Im Bau der Gefäße, in der Ornamentik und in der figürlichen Darstellung herrscht überall das gleiche Streben, durch einfache mathematische Formen Maß und Ordnung, Klarheit und Übersichtlichkeit zu erzielen. Parallelen gliedern die Oberfläche in Felder. Gerade Linien, die sich im rechten Winkel absetzen, liefern die beliebte Mäanderborte. Die Bilder werden — dem folgt auch der Dichter in seiner Schildbeschreibung — symmetrisch komponiert; die Freude an regelrechter Anordnung geht so weit, daß sie die auf uns eintönig wirkende Aneinanderreihung der Gestalten nicht verschmäht, sowenig wie das Epos die Wiederholung derselben Verse. Den gleichen Geist atmet dann von Anfang an auch die Architektur der Tempelbauten, ihr nach mathematischen Gesetzen angelegter Grundriß, die in festen Zahlenverhältnissen zusammengestellten, proportional sich verjüngenden Säulen, das durch Triglyphen und Metopen gegliederte Gebälk, die als gleichschenklige Dreiecke geformten und symmetrisch mit Figuren geschmückten Giebelfelder, die klare Raumeinteilung des Innern, die Harmonie, die über allen Teilen des Baues liegt und das Ganze zu einem vollkommenen Organismus gestaltet. Die Kunst wahrt sich dabei durchaus ihr eigenes Recht, aber nur ein Volk, das an den reinen mathematischen Formen ästhetisches Wohlgefallen empfand, konnte den dorischen Tempel schaffen.

Dem gleichen Formgefühl folgte die Plastik. Auf einer Metope von Selinunt trägt Herakles zwei Kobolde, die er eingefangen hat, an einer Tragstange aufgehängt davon. Raumeinteilung und Körperbildung sind durch klare mathematische Formen bestimmt, und bei der Darstellung der beiden Kobolde ist die Symmetrie so streng durchgeführt, daß selbst die Zahl der herabhängenden Haarlocken und der Wickel, in die sie sich gliedern, dieselbe ist.

Die Symmetrie ist oberstes Gesetz auch für die Darstellung des Einzelmenschen, die darum die Frontalansicht bevorzugt. Mit geschlossenen Gliedmaßen steht der Mensch da, die Arme gleichmäßig herabhängend, die Hände in gleicher Weise zu Fäusten geballt. Der Körper wird so gebildet, daß sich bei den einzelnen Teilen regelmäßige Vierecke und Dreiecke abzeichnen. Ebenmaß, feste Ordnung, Deutlichkeit und Schärfe der Umrisse, klare Proportionen, einfache mathematische Formen sind die Grundzüge des Schönheitsideales, das der hellenischen Kunst in ihren Anfängen vorgeschwebt hat und auch später trotz allen Wandlungen des Geschmackes niemals verleugnet worden ist. In der Frühzeit drängen sie sogar das Streben nach naturgetreuer Wiedergabe der Wirklichkeit zurück. Trotzdem fehlt den dargestellten Figuren blutvolles Leben durchaus nicht, und die Zeitgenossen bewunderten 'die Lebendigkeit' der Nachbildung.

So waltet schon in der archaischen Kunst der Hellenen derselbe Geist, der sich scharf abgegrenzte Staatengebilde mit klarer Gliederung der Bevölkerung

und eine feste Rechtsordnung schuf, aber auch für den Versbau den gesetzmäßig nach Längen uud Kürzen geregelten Rhythmus fand und im Aufbau der Dichtung nach Übersichtlichkeit und Symmetrie strebte.

Allmählich änderten sich Sehweise und Geschmack und damit auch die Formgebung der Kunst. In der Plastik wurden die Bewegungen freier; man lernte allmählich das Gewicht auf Stand- und Spielbein zu verteilen, und während Polymedes die Zwillingsbrüder Kleobis und Biton, die den schweren Wagen ihrer Mutter viele Kilometer weit gezogen hatten, als kraftstrotzende gedrungene Gestalten mit mächtigem Brustkorb und derben Schenkeln gebildet hatte, schuf schon im sechsten Jahrhundert ein anderer peloponnesischer Künstler in dem Jüngling von Tenea einen Menschen von schlankem Wuchs und einem durch die Leibeszucht des Gymnasions geschmeidig gemachten Körper und machte aus diesem bereits einen einheitlichen Organismus, in dem die Natur über das Schema die Oberhand hat.

Der geometrische Stil war seinem Wesen nach der Erstarrung ausgesetzt und mußte sich überleben. Auch fremde, namentlich orientalische Einflüsse machten sich geltend und verhalfen dem Sinn für die Beweglichkeit und Vielfalt des Lebens zum vollen Durchbruch. Aber als nach dem großen völkischen Erleben der Perserkriege eine ganz neue Entwicklung einsetzte und die bildende Kunst der Hellenen ebenso wie die Tragödie alles Spielerische und Gekünstelte, das in der Tyrannenzeit eingedrungen war, abstieß und sich auf ihr eigenes Wesen besann, da ließ sie sich weithin wieder von demselben Schönheitsempfinden leiten, das schon die alten hellenischen Künstler beseelt hatte.

Am ausgeprägtesten tritt uns das bei Polyklet von Argos entgegen, und über sein Schönheitsideal können wir auch am sichersten urteilen, weil er bereits das Bedürfnis hatte, sich theoretisch über die Grundlagen seines Schaffens Rechenschaft abzulegen.

Im Geiste seiner Zeit konzentrierte sich Polyklet mit seiner Kunst auf den Menschen, insbesondere auf die ideale Jünglingsgestalt. Die Norm für diese gewann er ganz so wie in ihrem Fach die Mediziner durch ein genaues Studium des menschlichen Körpers, und die Ergebnisse, zu denen er gelangte, legte er in einer Schrift nieder, die später — gewiß im Anschluß an eigene Äußerungen des Verfassers — den Titel 'Kanon', Richtscheit, erhielt. Als Hellene suchte Polyklet das Schöne auf der mittleren Linie, in dem weder zu großen noch zu kleinen Körper; das Wesen der Schönheit aber fand er in dem vollendeten Ebenmaß und in dem rechten Verhältnis, das zwischen den einzelnen Gliedern untereinander und zum ganzen Organismus bestand. Er wollte seine Techne mit der gleichen Exaktheit ausüben wie die Mathematiker ihre Wissenschaft, und stellte deshalb durch genaue Messungen für die Normalfigur das Zahlenverhältnis fest, in dem der einzelne Finger zu den anderen und sie alle zu Hand und Arm und dem ganzen Körper stehen. Vor einem Rückfall in den Schematismus der Frühzeit bewahrte ihn sein künstlerisches Empfinden, und eine zu starke Einförmigkeit vermied er schon dadurch, daß er grundsätzlich das ganze Schwergewicht des Körpers auf den einen Fuß verlegte und dem Ganzen damit eine leicht

schwingende Bewegung verlieh. Sein Doryphoros, der für die Späteren als praktisches Vorbild kanonische Geltung erlangte, zeigt ebenso wie seine anderen Werke zur Genüge, wie wenig ihm seine Kunst angewandte Mathematik war. Die stolze freie Haltung, mit der dieser kraftvolle Jüngling unbekümmert um alles, was kommen mag, wie ein Held und Fürst einherschreitet, paßt tatsächlich gut für einen Achilles, auf den moderne Forscher die Gestalt gedeutet haben.

Man hat Polyklet in neuerer Zeit zum Pythagoreer machen wollen und ihn unter die vorsokratischen Philosophen eingereiht. Dazu bietet die Überlieferung nicht den geringsten Anhalt. Vielmehr müssen wir — und das ist wichtiger — sagen: in Polyklets Kunst prägt sich derselbe hellenische Wesenszug aus wie in Pythagoras' Denkform, der Sinn für Zahlenverhältnisse, Ebenmaß und Proportion. Sonst könnte man zum Pythagoreer auch unseren Dürer machen, der sich als Geistesverwandter des antiken Künstlers und auf dem Wege über Vitruv mittelbar von ihm beeinflußt für seine Malerei auch eine mathematische Grundlage schuf, als er seine vier Bücher von menschlicher Proportion schrieb.

Polyklet wirkte in Argos, und seine Gestalten sind echte Dorier, stämmig und kraftvoll — wohl im Anschluß an ihn selbst haben Spätere seine so fest in sich gegründeten und gegen das Außen abgeschlossenen Menschen nach der vollkommensten mathematischen Figur 'quadratisch' genannt, wie Parmenides von dem 'wohlgerundeten', wie ein Kreis vollkommen gestalteten 'Herzen der Wahrheit' spricht —, fest dahinschreitend und mit dem realen Leben verbunden, wie der dorische Tempel mit dem Erdboden verwachsen scheint, ideale Vertreter wehrhaften Mannestums. Solch ausgesprochen kriegerischer Geist war Athen fremd. Auch hier gaben Ordnung, Symmetrie, mathematische Form der Kunst das Gesetz. Aber die Bewegungen waren flüssiger, die Linien geschwungener, der Blick des Auges, das bei Polyklet mit naturhafter Unbekümmertheit jedem Schicksal entgegensieht, zum Ausdruck verschiedenster seelischen Stimmungen fähig, das Leben im ganzen vielseitiger, das Schönheitsideal das gleiche, wie es Perikles als Wesen seiner Athener vorschwebte: die harmonische Persönlichkeit, die Elastizität genug besitzt, um sich in jeder Lage mit Anmut und Schönheit zu betätigen. Reale Gestalt gewinnt dieses Ideal im Parthenonfries, und dieses Wunderwerk ist auch darin einmalig, daß hier nicht einzelne oder aus äußerem Anlaß versammelte Menschen vor Augen geführt werden, sondern ein Volk, das aus lauter Individualitäten besteht und doch ein in völkischer und religiöser Gesinnung geeintes Ganzes bildet. Diese innere Bindung an die Polisgemeinschaft lebt aber auch in den anderen Werken des perikleischen Athen, in dem Helm, der Perikles wie die anderen Strategen als 'politischen Menschen' kennzeichnet, ebenso wie in den Darstellungen, in denen der zum Kampfe für sein Athen ausziehende Krieger von seinen Lieben Abschied nimmt, und in den Standbildern der Stadtgöttin, die mit starker Hand und Wehr ihre Polis schirmt und zugleich die Geistigkeit ihrer Bürgerschaft widerspiegelt.

Eben diese Zeit war es aber, in der die Einzelpersönlichkeit voll ausreifte, ihre Eigenart fühlen lernte und ihr Recht auf Eigenleben anmeldete. Für eine Kunst,

die ihre vornehmste Aufgabe in der Darstellung des Menschen erblickte, ergaben sich damit ganz neue Aufgaben. Das Menschenbildnis der Griechen stellte von Anfang an bestimmte Personen dar. Der Antrieb zum Schaffen lag im religiösen Gefühl. Frommer Sinn wollte den Göttern Dank für einen Sieg oder ein erfülltes Leben abstatten. Aber damit verband sich von selbst etwas anderes: Wie der Sänger im Liede die Taten der Helden der Nachwelt überlieferte, so sollte ein Bildwerk die äußere Erscheinung des 'wackeren Mannes' festhalten, und in der Natur des Menschen wurzelte auch das Verlangen der Angehörigen, den Verstorbenen weiter leibhaft vor Augen zu haben. Aber wenn in moderner Zeit namentlich im Süden unseres Vaterlandes die Hinterbliebenen auf dem Grabstein gern ein photographisches Bild des Toten anbringen, das doch nur einen einzelnen Augenblick aus seinem Leben festhält, wollten die Hellenen den Menschen schauen, wie er als dauernde Erscheinung in ihrer Erinnerung lebte, aus dem Strome der Veränderlichkeit, dem das lebende Individuum ständig unterworfen ist, in das überzeitliche Gebiet dauernden Seins emporgehoben. Am liebsten bildete man den Menschen in seiner Vollkraft und in der Schönheit, die man auf dem Ringplatz mit Stolz bewundert hatte, mit nacktem Körper, in strahlender Jugend. Von selbst entfielen damit nicht nur die kleinen Zufälligkeiten, die sogar der Photograph retouchiert, sondern auch die Züge, die nur eine bestimmte Altersstufe oder besondere Lebensumstände der Gestalt aufgeprägt hatten. In einer Zeit, für die der Mensch noch ganz in der Gemeinschaft aufging, sank überhaupt das Persönliche ins Unwesentliche herab. Die Jünglingsstandbilder der archaischen Zeit sind für unser Auge Vertreter eines Typus, obwohl sie bestimmte Einzelpersonen darstellen. Erst allmählich führten der Wunsch der Hinterbliebenen und der Drang des Künstlers nach eigenem, freierem Schaffen dazu, daß das Bildwerk persönlichere Züge annahm. Auf den Grabplatten erschien der bärtige, vollreife Mann, in militärischer oder bürgerlicher Gewandung, in bestimmter Haltung und Situation, auf den Stock gestützt, von seinem Hündchen begleitet, wohl schon mit einem seelischen Ausdruck, in dem die Vorahnung des Todes lag. Das alles steigerte sich dann in den Grabreliefs des fünften und vierten Jahrhunderts, die den Toten in dem persönlichen Lebensbezirk des häuslichen Kreises zeigen oder den Abschied des ausziehenden Kriegers festhalten. Da war es unausbleiblich, daß sich die Erinnerung an die geschaute Wirklichkeit ein gewisses Recht erzwang. Aber noch Kresilas' Kopf des Perikles läßt zwar sogar in den Kopien die Verbindung hoher Geistigkeit mit sorgenvollem Verantwortungsbewußtsein ahnen, doch von einem modernen Porträt bleibt die Ausführung weit entfernt.

Dabei kannte die damalige Kunst sehr wohl schon die menschliche Sehnsucht, die ein wirkliches Abbild des Verstorbenen bewahren wollte.

Im Jahre 438 versichert bei Euripides in der Alkestis Admet seiner sterbenden Gattin, er werde sie nie vergessen, sondern sich von geschickter Hand eine Statue anfertigen lassen, um diese an ihrer Stelle auf seinem Lager zu umarmen. In dem wohl etwa gleichzeitig verfaßten Protesilaos macht der Dichter diese Erfindung sogar zum Rückgrat der Handlung. Laodameia läßt sich für ihr Schlaf-

gemach ein getreues Wachsbild ihres verstorbenen Gatten machen, das sie umarmt und küßt, und gerät dadurch in den Verdacht, sie gebe sich einem anderen Manne hin. Aus dieser Sehnsucht nach dem abwesenden Geliebten hat später die antike Kunstgeschichte sogar die gesamte Malerei und Plastik ableiten wollen. Ob solche Bildwerke Porträtstatuen im modernen Sinne waren, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls haben sie damals dem Bedürfnis der Hinterbliebenen, die individuelle Gestalt des Verstorbenen weiter vor Augen zu haben, genügt. Laodameia sagt nach der Entdeckung, sie werde 'auch den leblosen Geliebten nicht preisgeben'. Die zweimalige Verwertung des Motivs durch den Dichter erlaubt wohl den Schluß, daß etwa um 438 solche Kunstwerke aufgekommen sind.

Wie gut die Griechen damals schon imstande waren, individuelle Porträts zu schaffen, lehrt die Komödie, die merkwürdigerweise für diese Frage von den Archäologen noch gar nicht ausgewertet worden ist.

Im Jahre 424 wurden Aristophanes' Ritter aufgeführt. Sie beginnen in üblicher Form mit dem Auftreten zweier Sklaven. Der ganze Witz der Szene beruht aber darauf, daß die Zuschauer in diesen sofort die 'Sklaven' des nachher auftretenden Demos von Athen erkennen, den abergläubischen, ängstlichen Nikias und den forschen Draufgänger Demosthenes. Dabei fällt kein Name. Nur die Porträtmaske kann es gewesen sein, die beide kenntlich machte. Zweifellos wird das durch die Worte, die nachher vor dem Erscheinen des 'Paphlagoniers' Kleon Demosthenes dem erschrockenen Wursthändler zuruft:

„Und hab nur keine Furcht; er ist nicht porträtiert!
Kein Maskenmacher wollt' es tun; sie hatten Angst.
Doch man erkennt ihn schon; das Publikum ist klug."

Offenbar war die Porträtmaske so fest im Gebrauch, daß eine Ausnahme begründet werden mußte. Das konnte ja auch garnicht anders sein. Seitdem die Komödie stadtbekannte Personen auf die Bühne brachte — und das war gewiß schon sehr früh der Fall, wahrscheinlich seit Beginn der staatlichen Aufführungen (487) —, mußte sie ihnen eine Maske mit porträtähnlichen Zügen geben. Oder sollte etwa Kratinos, wenn er in der 'Flasche' selbst als eine der Personen des Dramas auftrat, eine Allerweltsmaske tragen? Eine Karikatur und eine Umstilisierung — etwa wenn in einer Komödie des Kratinos der 'zwiebelköpfige Zeus' Perikles mit seiner 'Hera' Aspasia auf der Bühne erschien — waren damit in der Komödie natürlich verbunden.

Mit Recht haben moderne Archäologen darauf hingewiesen, daß früh das Abnorme, Häßliche, Ungewöhnliche, Dämonische zu individualistischer Wiedergabe reizte. Barbaren wurden als Gegenbild zu hellenischer Vollkommenheit gemalt, und die Neger der Busirisvase zeugen von schärfster Beobachtungsgabe. Auf den Südmetopen des Parthenon hat der Künstler den Kentauren Köpfe gegeben, die im Gegensatz zu den Tierleibern das Menschentum in der Vielfalt seiner Erscheinung zeigen und ganz individuell und unter sich sehr verschieden

gebildet sind. In der Komödie war es das Wesen der Kunstgattung, das die Wiedergabe durch ein individuelles Porträt erzwang.

War aber zu dieser der einfache Maskenmacher fähig, so gewiß erst recht ein Künstler wie Kresilas. Wenn dieser also seinen Perikles so bildete, daß der Kopf den modernen Ansprüchen an ein Porträt nicht genügt, so lag darin nicht ein Unvermögen, sondern eine andere Kunstauffassung und Sehweise.

Schon daß der Einzelmensch für die alte Zeit nur Glied der Gemeinschaft war, mußte den Blick von den individuellen Zügen der äußeren Erscheinung ablenken. Der Krieger und Sportsieger als solcher, der 'Mann' war wesentlicher als die Einzelpersönlichkeit. Aber stärker wirkte noch der hellenische Wesenszug ein, von dem wir schon früher gesprochen haben.

Der Hellene beruhigt sich nirgends bei der äußeren Erscheinung eines Objektes, sondern will mit seinem Blick zum Innern, zum Wesen hindurchdringen; er will hinter dem Einzelnen das Allgemeine, Gattungsmäßige schauen, das im Einzeldinge sichtbare, individuelle Gestalt gewinnt. Auch der einzelne Mensch ist als Glied der Gemeinschaft Vertreter der Gattung. Wenn sich daher der Hellene das Wesen eines Verstorbenen durch Nachbildung lebendig erhalten und dauernd vergegenwärtigen will, treten unwillkürlich die persönlichen Züge gegenüber dem gattungsmäßigen Mannestum zurück. Der Tote wird 'idealisiert' im eigentlichsten, platonischen Sinne, nach dem die einzelne Erscheinung ihr wahres Sein in der Idee, der ewigen Urform hat. Von selbst nimmt der Tote etwas von dem 'Menschen an sich' an. Von selbst fallen auch die individuellen Unvollkommenheiten von ihm ab, und er wird zu dem allgemeinen, dem 'schönen' Menschen, nach dessen Bilde sich der Hellene auch seine Götter formt. Kein Wunder, daß wir bei mancher archaischen Jünglingsfigur schwanken können, ob sie einen Menschen oder einen Apollo darstellt. Daß bei dieser Sehweise wie im Leiblichen so auch im Seelischen die individuellen Züge für modernes Empfinden zu kurz kommen, und daß dies manchem den Zugang zum Verständnis und Genuß der klassischen Kunstwerke erschwert, ist eine unvermeidliche Folge.

Mit der neuen Wertung der Einzelpersönlichkeit schärfte sich notwendig auch der Blick für die physische wie die seelische Eigenart. Aber wir werden es verstehen, daß sich das überkommene und aus den Tiefen der hellenischen Seele emporgestiegene Schönheitsideal nicht so leicht verdrängen ließ. Nur zögernd ist die Kunst der allgemeinen geistigen Entwicklung gefolgt und erst allmählich dazu übergegangen, die Erscheinung des Einzelmenschen porträtmäßig wiederzugeben. Vieles bleibt dabei für uns noch unsicher; das hat am deutlichsten der Streit gezeigt, der durch die Auffindung des Themistokleskopfes entfacht wurde (oben S. 159). Daß dieser, wenn das Urbild von einem Zeitgenossen geschaffen ist, durch seine realistische Darstellung der individuellen Züge aus der allgemeinen Entwicklung ganz herausfällt, ist klar. Aber wenn ein Archäologe wie L. Curtius annimmt, daß hier eine einzigartige Persönlichkeit ausnahmsweise einen Künstler zu einer ebenso einzigartigen Schöpfung gereizt hat, wird man diese Möglichkeit nicht abweisen können. Denkbar ist jedoch eher etwas anderes. Ob Themistokles in einer alten Komödie aufgetreten ist, wissen

wir nicht. Aber für das vierte Jahrhundert sind uns zwei Dramen bekannt, die den Titel 'Themistokles' trugen, eine Tragödie des Moschion und ein Stück des Philiskos, angeblich eine Komödie. So ist es nicht ausgeschlossen, daß eine Porträtmaske auf das Bildnis eingewirkt hat. Undenkbar ist es jedenfalls, daß freie Phantasie eines späten Künstlers für den großen Staatsmann und Retter aus der Persergefahr diesen so wenig heroisch und groß anmutenden Kopf erfunden haben sollte.

Eine allgemeine Porträtkunst hat sich aber sicher erst in der nachperikleischen Zeit entwickelt. Den entscheidenden Anstoß hat, wie es scheint, schließlich der Mann gegeben, der durch die Eigenart seiner Gesamtpersönlichkeit alle Blicke auf sich lenkte, nach seiner äußeren Erscheinung aber beim besten Willen nicht zum 'schönen' Menschen verklärt werden konnte. Sokrates' Aussehen gemahnte die Zeitgenossen nicht an die ewig jugendschönen Götter, sondern an den häßlichen alten Silen, wie man ihn auf der Bühne oder auf Vasen zu sehen gewöhnt war. An diesen wird wohl schon die Maske, die Sokrates 423 in Aristophanes' Wolken trug, erinnert haben; sicher hat dieser Typus auf die Bildnisse des Sokrates Einfluß geübt, die bis an seine Zeit heranreichen. Aber das Persönliche hat er diesen nicht genommen, und als wirkliche Porträts mußten sie auf die Zeitgenossen schon wegen des Gegensatzes wirken, in dem sie zum normalen 'schönen' Kopfe standen. Damit war die Bahn für die Entwicklung des Individualbildnisses endgültig freigelegt.

Im vierten Jahrhundert drängte sich der Einzelne immer stärker auf Kosten der Gesamtheit in den Vordergrund. Demosthenes konnte schelten, daß die Häuser der reichen Privatleute die staatlichen Bauten in den Schatten stellten. Die Bindung der Menschen an die Polis, die uns die Kunst der perikleischen Zeit empfinden läßt, lockerte sich und wurde durch eine persönliche Gemeinschaft der Einzelnen ersetzt, durch eine Einheitlichkeit der Stimmung, die sich von inniger Gefühlszartheit zur leidenschaftlichen Bewegung oder heroischen Haltung steigern konnte. Nach dem Siege von Knidos ehrte der Staat zum ersten Male Lebende durch Standbilder, nicht nur den Athener Konon, sondern auch seinen ausländischen Gönner, den kyprischen Fürsten Euagoras, und das wurde schnell zur Auszeichnung für Herrscher, auf deren Freundschaft man Wert legte. In den Porträts wurde bald auch das Individuell-Seelische stärker herausgearbeitet, und Xenophon läßt seinen Sokrates ein Gespräch mit dem Maler Parrhasios führen, in dem er dies als eine neue, große Aufgabe der Kunst hinstellt. Neben dem Manne errang in steigendem Maße die Frau ihren Platz. Weichere, zartere Formen wurden bevorzugt. Die ganze Gestalt ruhte nicht mehr auf einem Fuße, sondern erhielt durch die volle Entwicklung des 'Kontraposts', oft in Anlehnung an eine äußere Stütze, einen ganz anderen, leichteren, in fein geschwungenen und aufeinander berechneten Linien zum Ausdruck kommenden Bewegungsrhythmus. Das griff auch auf die Götterwelt über. Wetteifernd bemühten sich die Künstler, Aphrodites verführerischen sinnlichen Reiz darzustellen. Den Eros bildete Praxiteles in der Blüte unverbener Jugendschönheit. Dionysos wurde aus dem gewaltigen Vegetationsgotte

der älteren Kunst, der es an Würde mit Zeus selbst aufnehmen konnte, zu dem schwärmerischen, weichen, fast weiblichen Jüngling, wie ihn zuerst die Tragödie auf der Bühne gezeigt hatte. Das Kunstwerk wollte in erster Linie nicht mehr religiöse Ehrfurcht im Beschauer wecken, sondern ästhetisches Wohlgefallen. In bewußtem Gegensatz zu Polyklet entwickelte Lysipp ein neues Schönheitsideal und ersetzte die 'quadratischen' Kriegergestalten durch schlanke Menschen von kraftvollem, aber zierlicherem Wuchs, die Festigkeit mit Eleganz vereinen sollten. Aber wenn er auch die Proportionen anders sah und darum dem Kopf der Menschen kleinere Ausmaße gab, nannte er doch Polyklet seinen Lehrmeister, weil auch für ihn trotz des gewandelten Geschmacks die Schönheit des menschlichen Körpers in der Gesetzmäßigkeit und Klarheit der Formen, in dem Ebenmaß des ganzen Körpers und in der Proportion der einzelnen Glieder lag.

Im hellenistischen Zeitalter gelangte der Individualismus auch in der Kunst zur vollen Herrschaft. Der Schwerpunkt des Lebens verlagerte sich aus der Öffentlichkeit in den privaten Bereich. Das weckte den bis dahin kaum gekannten Wunsch, auch das eigene Heim zu schmücken, und trieb eine Wohnkultur hervor, die dem persönlichen Geschmack Spielraum gab und die Kunst vor ganz neue Aufgaben stellte. Davon wird später mehr zu sagen sein. Die Vielseitigkeit der Mischkultur ließ wie in der Dichtung und Rhetorik für die verschiedensten Stimmungen Raum, für das intime Stilleben ebenso wie für das Pathos des Pergamonfrieses und der Laokoongruppe, und für die höfische Kunst ergab sich die Heroisierung der Herrscherbilder von selbst. Im ganzen überwog aber dem nüchternen Zeitgeist entsprechend eine neue Sachlichkeit, die auf naturgetreue Wiedergabe ausging und sich wie die zeitgenössische Dichtung liebevoll auch in die Einzelheiten versenkte. Die Verklärung der Einzelpersönlichkeit zum idealen Menschen machte jetzt einer Porträtkunst Platz, die auch die kleinsten Züge festhalten wollte, und die Erhebung ins Zeitlose wich — ein ähnlicher Geist spricht aus der literarischen Biographie — der Neigung, augenblickliche Eindrücke festzuhalten, in denen sich das Wesen der Persönlichkeit aussprach. Chrysipp wurde als der dozierende Professor dargestellt, der seinen dialektischen Vortrag mit charakteristischen Handbewegungen erläuterte. Für das vierte Jahrhundert war es noch selbstverständlich, daß der Künstler das Schöne vor Augen zu führen habe, und der Maler Pauson wurde von Aristoteles gerügt, weil er die Menschen häßlicher gemacht habe, als es die Norm verlange. Jetzt konnte Chrysipp bissig bemerken: „Wir sind ja bald so weit, daß wir die Misthaufen malen." Der Hellenismus hatte ein neues ästhetisches Empfinden, das an der künstlerischen Leistung als solcher unter Absehen von dem dargestellten Gegenstand Gefallen fand.

Zur Klarheit und zum Ebenmaß der Formen tritt für das Auge als Schönheitselement die Farbe. Schon Homer rühmt den zarten Teint, den weißen Arm, die Rosenfinger der Eos und den satten Purpur, den Plato für die schönste aller Farben erklärt, wenn er in einer für das Ganze angemessenen Weise verwendet wird. Die Griechen lieben leuchtende Farbentöne, wissen aber auch den Wert des Dunklen, namentlich des Tiefblauen, an seiner Stelle zu schätzen. Die

dunklen Brauen, mit denen Zeus Gewährung winkt, gehören zum Bilde seiner Majestät.

Die Farbenfreudigkeit der griechischen, namentlich der archaischen Plastik erahnen wir noch aus den dürftigen Spuren, die sie auf den erhaltenen Werken hinterlassen hat. Aber da ruft sie ihre Schwesterkunst, die Malerei, zu Hilfe, bei der die Farbengebung in den Augen der Hellenen ebenso wichtig war wie die lineare Zeichnung, während die erst später entwickelte Perspektive stark zurücktrat. Die alte Zeit verwendete nur reine Farben; allmählich ging man aber zu gebrochenen Tönen über, und jetzt lernte man nicht nur die Eigenart der einzelnen Farben würdigen, sondern auch ihre rechte Mischung und Verbindung und den harmonischen Gesamteindruck, der sich aus ihr ebenso wie aus der seit dem vierten Jahrhundert entwickelten Abtönung von Licht und Schatten ergab. Auch hier wirkten also Proportion und Einklang zur Schönheit des Ganzen zusammen. Gern haben die Griechen diese Harmonie mit der musikalischen wie auch mit der kosmischen Heraklits zusammengestellt. Es ist dasselbe ästhetische Empfinden, das sich bei ihnen auf den verschiedenen Gebieten in gleicher Weise äußert.

Wie das Auge ist auch das Ohr für das Schöne empfänglich. Der Gesang ist die Gabe der Musen, der göttlichen Bergfrauen, die in Lied und Reigen ihren Lebensinhalt haben und mit ihrer schönen Stimme die Götter beim Mahle erfreuen. Ihr Lied begleitet der Gott Apollo, der Musaget, mit der Phorminx, die er entweder selbst erfunden oder von seinem Bruder Hermes erhalten hat. Mit schöner Stimme singen bei Homer auch Kalypso und Kirke in ihrer Einsamkeit, und der Gesang der Sirenen bezaubert die vorüberfahrenden Schiffer. Schön singen auch die Vögel, vor allem die Nachtigall.

Gesang verschönt das gesamte Leben der Menschen. Der Hellene singt zur Erntearbeit auf dem Felde, bei der Weinlese und beim Keltern, zur Siegesfeier, zur Hochzeit und an der Bahre. Nausikaas und Sapphos junge Freundinnen singen zum fröhlichen Spiel, die Spartaner ziehen mit Marschliedern in die Schlacht. Bei keinem Feste fehlen die Chöre, mit denen man den Göttern huldigt. Nicht nur aus dankerfülltem Herzen und zu jubelndem Preise, auch zur Sühne einer Schuld ertönen ihre Lieder. Nichts Schöneres gibt es aber, als beim Mahle dem Sänger zu lauschen, der in gehobenem Sprechtone — auch das ist für den Hellenen ein 'Singen' — von den Heldentaten der Vorzeit kündet. Das tut wie der berufsmäßige Sänger auch der zur Untätigkeit verurteilte Held Achilles, und beim Gastmahl besteht später die würdigste und beliebteste Unterhaltung darin, daß die einzelnen Teilnehmer abwechselnd ein — möglichst selbstverfaßtes — kurzes Liedchen, ein Skolion, vortragen. Der rauhe Kriegsknecht Archilochos ist aber stolz darauf, daß er auch den kunstvollen Dithyrambos als Solist beherrscht. Als Mangel an gesellschaftlicher Bildung wurde es Themistokles ausgelegt, daß er nicht Leier spielen konnte; denn in den höheren Ständen lernte jedes Kind singen und ein Instrument spielen. „Nur die Bösen, denen Zeus seine Liebe versagt, mögen der Musen Lied nicht" sagt Pindar.

Der Gesang wird bei Homer von Zither oder Leier begleitet. Zu diesen heimischen Saiteninstrumenten kamen dann aus Asien die Flöte, die kriegerische Trompete und die Syrinx, mit der sich die Hirten die Zeit verkürzten, und schließlich im Gefolge des Dionysos lärmende Instrumente wie Handpauken, Castagnetten und Tamburin, die im Kult auch ohne Gesang ihre orgiastische Wirkung übten. Sonst war in der älteren Zeit die reine Instrumentalmusik selten, und sie erlangte erst am Ausgang des fünften Jahrhunderts durch das Aufkommen eines Virtuosentums selbständige Bedeutung.

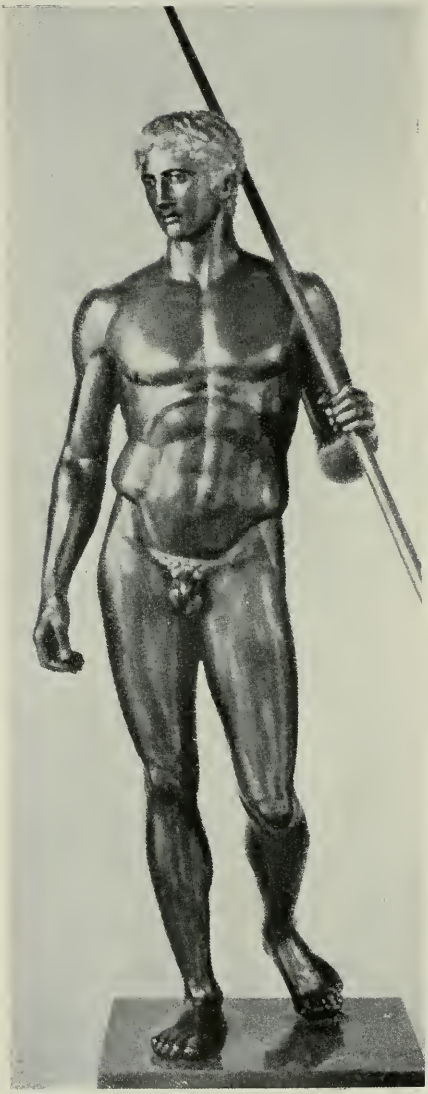
Wie der Anblick, so weckt das Anhören des Schönen das rein ästhetische, jedem Begehren ferne Wohlgefallen. Das innere Band aber zwischen dem Sänger und dem Hörer knüpfen die Chariten, die als Begleiterinnen der Musen ihrem Liede die Wirkung von Mensch zu Mensch sichern. „Niemals will ich aufhören, Musen und Chariten gemeinsam zu huldigen" ist das Gelöbnis, das der alternde Euripides im Herakles ablegt.

Daß die Griechen bei der Musik noch mehr als bei der Malerei Harmonie und Einklang als das wesentliche Element empfanden, ist selbstverständlich. In ihrem Sinne konnte Nietzsche den Gedanken fassen, Wagners Musik sei ein 'Abbild der Welt, so wie diese von dem großen ephesischen Philosophen verstanden wurde, als eine Harmonie, welche der Streit aus sich zeugt'.

Die Eigenart der antiken Musik und ihre Verschiedenheit von der modernen zu kennzeichnen muß den Fachleuten überlassen bleiben. Hier ist nur ein Wort darüber zu sagen, wie sie das Wesen des hellenischen Menschen widerspiegelt und was sie in seinem Leben bedeutet.

Wie Pythagoras sie wissenschaftlich durch das Studium der zugrunde liegenden Zahlenverhältnisse zu verstehen suchte und aus ihr allgemeine Gesetze ableitete, haben wir schon gesehen. Sonst müssen wir uns vor allem eins gegenwärtig halten: Die Musenkunst der Hellenen beschränkt sich nicht auf die Musik im modernen Sinne, sondern hat einen viel umfassenderen Bereich. Den Rhythmus, der 'die Bewegung ordnet' und ihren Wechsel durch Maß und Zahl — die Römer haben das Wort 'Rhythmus' geradezu durch numerus wiedergegeben — nach festem Gesetze regelt, verspüren die Hellenen überall, im kosmischen Geschehen mit seinen Gestirnbewegungen und seiner Folge der Jahreszeiten ebenso wie im Auf und Ab des Schicksals und im Menschenleben, in dem der Gesamtheit wie in dem des Einzelnen, dessen Denken und Handeln seinen festen, durch Naturanlage und Erziehung bestimmten Rhythmus hat. Am sinnfälligsten wird er ihnen im Metrum der Poesie, das die Längen und Kürzen der Silben in ein klares Zahlenverhältnis bringt, in den Tonfolgen der Musik und in den aufeinander abgestimmten Bewegungen des Körpers beim Tanz. Dichtung, Musik und Tanz gehören deshalb innerlich für die Hellenen zusammen, sind organische Bestandteile der einen Musenkunst. Selbst die rauhen Recken der Ilias mögen den Tanz nicht entbehren. Schon Hesiod kann sich die Musen nur so vorstellen, daß sie sich droben auf dem Helikon zu ihrem Gesange mit zartem Fuß im Reigen schwingen. Plato lehnt die moderne Instrumentalmusik ab, weil sie den von den Musen selbst gestifteten Zusammenhang von Wort, Gebärde

Tafel XI. Mädchenstatue von der Akropolis. Um 530.



Tafel XII. Polyklets Doryphoros (Achilles?). Mitte des 5. Jahrhunderts.
Lysipps Aporyomenos. 4. Jahrhundert, 2. Hälfte.

und Klang zerreißt, und der Musiktheoretiker Aristoxenos stellt den bildenden, ein äußeres Objekt schaffenden Künsten als die eigentlich 'musischen' die Dichtung, die Musik und den Tanz gegenüber. Alle drei wirken schon im kindlichen Spiel zusammen. Ihre Vollendung zur organischen Einheit erreichen sie in den großen Kunstschöpfungen, namentlich im Chor der Tragödie. Hier hatte in dem Dreiverein allerdings das Wort, der Logos, die unbedingte Führung, und die beiden anderen hatten sich ihm anzupassen. Die großen Tragiker haben selbst ihre Lieder komponiert und die Chorbewegungen einstudiert; aber ihre eigentliche Aufgabe blieb, mit Hilfe des Logos ihrem Volke die heilige Geschichte zu deuten. Das schloß jedoch die selbständige Bedeutung und die Einwirkung der Musik nicht aus.

Denn die Hellenen waren von dem Gefühl durchdrungen, daß die Musik nicht nur ästhetischen Genuß bereite, sondern viel tiefer als die bildenden Künste 'in das Innerste der Seele eindringe und sie aufs stärkste ergreife'. Am unmittelbarsten erlebten sie diese Wirkung, wenn im orgiastischen Kult die lärmenden, aufreizenden Instrumente des Ostens die Gläubigen in Ekstase versetzten. Aber die Flöte konnte nicht nur mit schrillem Klang die Gemüter erregen, sondern auch in ruhig melodischem Tone für den Einzug des dramatischen Chores wie für den Ausmarsch der spartanischen Krieger den Takt angeben. Mehr als auf das Instrument kam es also auf die Tonart an. Von solchen wußten die Griechen eine ganze Anzahl aufzuführen und unterschieden sie nicht nur nach dem Klange, sondern mehr noch nach dem Ethos, von dem sie getragen waren. Jede von ihnen war für sie in einem bestimmten Volkstum entstanden, gab dessen Wesen und Gesinnung wieder und übertrug diese auch auf den Hörer. Aus der dorischen Tonart vernahm man den männlichen, kriegerischen Geist Spartas, aus der ionischen die weichliche, genießerische Art der Asiaten. Die phrygische erschien Plato wegen ihrer maß- und zuchtvollen Haltung geeignet, die Werke des Friedens zu begleiten, während er die lydischen Klagetöne als weibisch verwarf. In seinem Ion hat er für die Wirkung der Dichtung das schöne Bild vom Magnetstrom gefunden, der sich von Gott und dem gottbegeisterten Dichter über den Vortragenden bis auf die Seele des Hörers überträgt. Dasselbe gilt für die Musik und ihre Tonarten. Sie alle leben in der Seele des Komponisten wie in der des Hörers, der sie je nach ihrer Eigenart auf sich wirken läßt. Die homerische Welt sprach von der Zauberkraft des Gesanges, und die Sage erzählte davon, wie Orpheus' Liedern sogar die Bäume und Tiere lauschten; aber auch als man rational nach den natürlichen Ursachen fragte, blieb das Bewußtsein von der übermächtigen Einwirkung der Musik. Sie konnte aufregen und beruhigen, jede Stimmung wecken und wurde nicht nur im Einzelfalle — wie bei Saul und David —, sondern systematisch bei psychischen Erregungszuständen und Erkrankungen als Heilmittel benützt.

Was aber so der Einzelne erlebte, das werteten die Hellenen auch für die Gemeinschaft aus. Die Musik bildete im Verein mit Dichtung und Tanz einen wesentlichen Bestandteil des öffentlichen Lebens. Besonders bei den Doriern wurde die 'Musenkunst' zum staatlichen Erziehungsmittel. Sappho verwertete sie für ihren engeren Kreis. In Athen vertrat Damon, der auch politisch tätig

war und seine Freundschaft mit Perikles durch Ostrakisierung zu büßen hatte, in einer musiktheoretischen Schrift, der ersten, von der wir Kunde haben, nachdrücklich die Lehre von der seelischen Einwirkung der Musik und von ihrer Wichtigkeit für die Jugenderziehung. Der Eindruck, den er machte, war stark. Auf ihn beruft sich Plato für den bezeichnenden Satz, daß Neuerungen im musikalischen Stil nicht ohne Einfluß auf das gesamte öffentliche Leben bleiben, und ihm verdankt er den Anstoß, im Erziehungsplan des Idealstaates der Musik einen festen Platz anzuweisen. Die höchste Ausbildung vermag natürlich nur der Logos zu geben, der zum Schauen der Ideen emporführt; aber ehe noch für diesen die kindliche Seele empfänglich ist, muß sie bereits durch die musische Kunst, durch Verbindung von Wort, Musik und Tanzbewegungen an Rhythmus, Ebenmaß und an das Schöne gewöhnt werden. Musikunterricht muß jedes Kind erhalten, nicht um die Technik zu erlernen, sondern um in seiner Gesamtausbildung gefördert zu werden. „Denn das ganze Leben bedarf des richtigen Rhythmus und der rechten Harmonie." Die Erziehung muß sich auf den ganzen Menschen erstrecken, und von ihr ist darum die Musik ein unentbehrlicher Teil.

Aristoteles würdigt in stärkerem Maße als sein Lehrer den ästhetischen Charakter der Musik und den geistigen Genuß, den sie als würdige Unterhaltung dem freien Manne gewährt; aber auch er erkennt ihre vielseitige Wirkung auf die Seele und ihren Wert für die Jugenderziehung an. Zu seinen Schülern gehörte Aristoxenos, der sich jedoch zugleich immer den Pythagoreern seiner unteritalischen Heimat verbunden fühlte. Von ihnen stammte sein Interesse für die Musik, das ihn zum bedeutendsten Theoretiker dieses Gebietes machte. Er ging ganz selbständig vor und wollte nicht mit Hilfe der überlieferten Zahlentheorie, sondern auf Grund der psychologischen Erfahrung eine Wissenschaft der Musik aus ihrem eigenen Wesen heraus entwickeln; aber mit den Pythagoreern hielt er an der ethischen Wirkung der Musik und an ihrer seelischen Heilkraft fest.

Dagegen mußte das musikalische Virtuosentum, das während des peloponnesischen Krieges aufkam, zu einer Auffassung der Musik im modernen Sinne und zu einer rein ästhetischen Beurteilung führen. Aber erst in der hellenistischen Zeit haben die Epikureer jeden sittlichen und erzieherischen Einfluß der Musik bestritten, und Philodem hat scharf den Stoiker Diogenes bekämpft, der den entgegengesetzten Standpunkt vertrat. Der Zusammenhang der Musik mit dem gesamten Geistesleben des Staates ging damals natürlich ganz verloren. Um so fester haben sie die neuen religiösen Strömungen einschließlich der Neupythagoreer und Neuplatoniker in ihren Gemeindekult eingegliedert.

Damon, der die Lehre vom Ethos der Musik am nachdrücklichsten vertreten hat, war ebenso wie Aristoxenos Pythagoreer. Aber wichtiger war doch noch die andere Leistung dieser Schule, von der wir ausgingen, die Erkenntnis, daß der Ton von der Länge der Saiten — Archytas setzte dafür die Schallwellen ein — abhängt. Denn damit war die Voraussetzung für eine wissenschaftliche Behandlung der Musik gegeben. Der hellenische Sinn für Maß und Zahl hat auch auf diesem Gebiete in Verbindung mit dem musikalischen Gefühl der Forschung den Weg gewiesen.

Neben dem Zauber des Gesanges kennt schon Homer auch den Wohllaut der Rede, die süßer als Honig aus Nestors Mund fließt, und bei Hesiod gießt die 'schönstimmige' Muse Kalliope den Königen süßen Tau auf die Zunge, daß sie mit einschmeichelnder Rede ohne Zwang die Herzen lenken. Doch blieb diese 'zu Fuß gehende' Prosarede, wie man sie im Gegensatz zu dem 'hochtrabenden', vom Metron wie auf einem Gefährt getragenen Heldengesang nannte, zunächst auf den praktischen Gebrauch beschränkt. Immerhin traten wie im Orient neben den Sängern früh auch Prosaerzähler auf, die das Volk auf Gassen und Märkten mit ihren nach eigenem Kunstgesetz aufgebauten, aber gleichfalls von dem hellenischen Streben nach Klarheit und Symmetrie beherrschten Geschichten, ihren Logoi, unterhielten. Einen festen Prosastil brachte dann die schriftliche Niederlegung des Rechts, und namentlich die aufkommende Wissenschaft konnte sich auf die Dauer durch Versmaß und poetischen Wortschatz in ihrer Gedankenentwicklung nicht beengen lassen, wenn auch Männer wie Parmenides und Empedokles auf die alte feierliche Redeform nicht verzichten mochten.

Zu voller Blüte gelangte die Prosa aber erst durch die Entwicklung des politischen Lebens im fünften Jahrhundert, weil der hellenische Sinn auch vom Redner vor Gericht und in der Volksversammlung nicht nur sachliche Belehrung und gefühlsmäßige Einwirkung, sondern auch eine schöne Form erwartete. Der Mann, der, selbst künstlerisch veranlagt, daraus die Folgerungen zog, war der vielseitig interessierte, geistvolle Gorgias aus dem sizilischen Leontinoi. In einer Lobrede auf Helena feierte er ihre 'gottgleiche' Schönheit; aber diese war nur der Stoff, an dem er die Schönheit seiner eigenen Rede zur Schau stellen wollte, und er ging bewußt darauf aus, eine Kunstprosa zu schaffen, die den Wettbewerb mit der Poesie aufnehmen könne. Beide sind für ihn Schwestern, demselben Logos entsprossen, dessen eigentümliche Kraft in der 'Psychagogie' besteht, in der Fähigkeit, nach eigenem Willen die Seelen zu lenken. Nur durch die Form, deren sie sich bedienen, um ihre Zaubermacht zu üben, unterscheiden sie sich.

Die junge Prosarede verzichtet auf die alten und schon etwas überlebten Kunstmittel der Poesie, auf das streng geregelte und durch Wiederholung eingeprägte Metron ebenso wie auf den oft zur Formel erstarrten hergebrachten Wortschmuck. Sie wählt die Ausdrücke nach dem modernen Geschmack und hebt sich durch kühne Metaphern und geistreiche Wendungen von der alltäglichen Rede ab. Sie verfügt aber auch über eigene, neue Klangmittel wie Stabreim und Assonanz. Durchgeführte vokalische wie konsonantische Tonmotive und alle möglichen Klangfiguren bringen eine Sprachmelodie hervor, und das Gleichmaß des Metrons wird durch das Ebenmaß streng symmetrisch gebauter Satzglieder ersetzt, die oft noch durch kunstvollen Parallelismus, durch Antithesen und den in der Poesie nur sparsam angewendeten Reim so stark ins Ohr fallen, wie sich einst in der bildenden Kunst der Frühzeit die Symmetrie dem Auge aufgedrängt hatte. Die ganze Rede aber wird im Gegensatz zu der bisher üblichen losen Aneinanderreihung der Gedanken streng disponiert und durch scharf bezeichnete Übergänge so gegliedert, daß sie an die Übersichtlichkeit dorischer Tempel erinnert.

Gorgias hat selbst seine Rhetorik mit der Plastik und Malerei verglichen und alle Künste in Wesen und Wirkung als verwandt empfunden.

Einen anderen Weg, um die Prosa zu einer der Poesie gleichwertigen Kunstform zu erheben, schlug Gorgias' Zeitgenosse Thrasymachos ein. An die Stelle des festen Versmaßes setzte er einen freien Rhythmus, wie er der Prosa angemessen war, und suchte durch ihn den gleichen Wohllaut zu erzielen.

Die Vollendung der Prosakunst brachte aber erst Gorgias' Schüler Isokrates. Mit feinstem Sprachgefühl wählt er die einzelnen Worte; Vulgäres läßt er ebensowenig zu wie hochpoetische Wendungen. Besonderen Wert legt er darauf, bei der Zusammenfügung der Worte das Ohr nicht zu verletzen, und erhebt das, was unbewußt das ästhetische Empfinden seines Volkes verlangte, zum Stilgesetz: Jede unmittelbare Wiederholung derselben Silbe wirkt unschön und ist zu meiden, ebenso aber auch der 'Hiat', die Fuge, die durch Zusammenstoß von vokalischem Auslaut mit ebensolchem Anlaut des folgenden Wortes entsteht und nicht durch Verschleifung oder Elision des einen Vokals verdeckt werden kann. Das bedeutete einen starken Zwang für die lebendige Sprache. Auch bei uns kann man freilich ganze Gedichte lesen, ohne auf einen solchen Hiat zu stoßen. Aber das liegt daran, daß das Deutsche im Gegensatz zum Griechischen nur noch wenige vokalische Endungen hat. Und wenn auch manche unserer Dichter den Hiat unbewußt meiden und die Barockzeit dem antiken Gefühl sogar theoretisch Einfluß einräumte, so sagt doch Goethe ruhig: „Warte nur, balde ruhest du auch!" oder „Was hat man dir, du armes Kind, getan?" Und wie oft lesen wir in einem Prosawerke eine Silbenwiederholung wie „Perikles, der der größte Staatsmann Athens war", und wem fällt überhaupt ein Hiat wie „Solon führte die Demokratie ein" auf? Bei den Griechen wurde unter Isokrates' Einfluß das Ohr so empfindlich, daß sogar ein so auf die Sache eingestellter Geschichtschreiber wie Polybios solche Hiate streng vermied und lieber eine andere Wendung oder eine gekünstelte Wortstellung wählte.

Die Worte liefern aber nur den Stoff für die Architektonik der Periode, deren symmetrisch gebaute und oft bis in die Silbenzahl übereinstimmende Satzglieder einem Leitmotiv so untergeordnet werden, daß ein organisches Gebilde entsteht, in dem Gedanke und Form genau aufeinander abgestimmt sind. Eine innere Bindung und einheitliche Klangwirkung erzielt die Rhythmisierung des Ganzen, die Isokrates systematisch durchführte und am Schluß der einzelnen Glieder durch bestimmte Klauseln besonders fühlbar machte, wie noch heute in Nachwirkung der antiken Redetechnik der Geistliche in der Liturgie den gehoben rezitativen Ton eines Abschnittes am Schluß zu gesanglicher Modulation steigert. Ihren Gipfel erreichte diese isokrateische Kunst in der Gesamtanlage der Rede, die der Poesie auch stofflich ein Gebiet nach dem anderen entriß, die alten Preislieder und Mahngedichte durch eine dem modernen Geschmack entgegenkommende Form ersetzte und die Wirkung der politischen Rede oder Broschüre durch den ästhetischen Genuß verstärkte.

Noch höhere Ziele steckte sich Isokrates mit seiner neuen Kunst. Wenn Plato die kleinen Kinder durch Gesang und Tanz an Rhythmus und Schönheit ge-

wöhnen und so auch sittlich beeinflussen wollte, so war es Isokrates' heiligste Überzeugung, daß die Schönheit der Redeform, zu der er die Jugend heranbildete, den ganzen Menschen durchdringen und sich von selbst in eine 'schöne' Gesinnung umsetzen werde. Platos wissenschaftlicher Geist war ihm fremd, und das Streben, die jungen Menschen zum eigenen wissenschaftlichen Denken zu erziehen, ist ihm zeitlebens unverständlich geblieben. Seine Schüler sollten sich bei den geltenden Anschauungen beruhigen, aber dafür imstande sein, sich nicht nur praktisch durchzusetzen, sondern auch ihr persönliches Leben schön zu gestalten, im Verkehr mit den Mitmenschen das rechte Maß zu beobachten, zugleich aber auch in der eigenen Seele die Harmonie zu wahren, die das Unglück mannhaft erträgt und sich im Glück nicht überhebt. Das ist das Bildungsideal, das er dem platonischen entgegenstellt. Darum will er nicht bloß Redelehrer heißen, sondern 'Philosoph', da er eben durch seine Erziehung zur Schönheit des Wortes die höchste geistige Ausbildung vermittele.

Isokrates hat den Kult der schönen Form begründet, der wie die späteren Griechen auch die Römer beherrschte und noch heute in den romanischen Ländern nachwirkt. Möglich war diese gewaltige Wirkung nur dadurch, daß seine Kunst unmittelbar aus dem Schönheitsempfinden der Hellenen erwachsen war. Die Einseitigkeit, mit der sich hier ein einzelner Wesenszug durchsetzte, barg freilich die schwere Gefahr in sich, daß die Form über die Sache gestellt würde, und die griechische Geschichtswissenschaft ist von der Höhe, die sie bei Thukydides erklommen hatte, schnell herabgesunken, weil sie zum Teilgebiete der Rhetorik gemacht und die Forschung — von Alexanders politischen Mitarbeitern und Männern wie Polybios und Poseidonios abgesehen — zur bloßen Aufsuchung des Stoffes für eine formvollendete Darstellung herabgewürdigt wurde. Andrerseits mögen gerade wir zur Formlosigkeit neigenden Deutschen nicht übersehen, was die strenge sprachliche Zucht für die Hellenen bedeutete. Ein Gestammel, wie wir es besonders seit 1918 in Volksversammlungen erlebten, wäre auch in der radikalsten Demokratie Griechenlands unmöglich gewesen. Nur einigermaßen geschulte Redner traten auf. Das hatte allerdings die Folge, daß sich aus den niedrigen Schichten niemand zum Wort zu melden wagte.

Neben Auge und Ohr traten die anderen Sinnesorgane naturgemäß zurück. Um so wichtiger wurde es, daß das ästhetische Empfinden der Hellenen auch auf ganz andere Gebiete übergriff. Wenn freilich bei Homer ein brauchbarer Hafen oder ein günstiger Wind 'schön' genannt werden, so geht das mehr den Sprachgebrauch an, der sich bald ausdehnte — auch bei uns kann man ja nicht nur hören, daß eine Speise 'gut', sondern auch, daß sie 'schön' schmeckt — und schließlich dazu geführt hat, daß im Neugriechischen *καλός* zum eigentlichen Ausdruck für 'gut' wurde, während das ästhetisch Schöne mit dem Worte *ὥραιος* bezeichnet wird, das im Altertum von der Jugendblüte gebraucht wurde. Aber oft werden auch schon bei Homer Handlungen als schön oder häßlich bewertet. Wenn Antinoos den wehrlosen Bettler mit dem Schemel wirft, wenn Achilles den Leichnam Hektors mißhandelt, wenn ein Sieger vermessen prahlt, so ist das 'nicht schön',

ist 'häßlich'. 'Schöner' ist es, wenn Nausikaa zu Wagen fährt, als wenn sie zu Fuß geht, 'schöner', wenn man den Fremden erst nach der Bewirtung nach seinem Namen fragt, und ähnliche Wendungen kehren oft wieder. Es handelt sich dabei zunächst um das Gebiet des Schicklichen und der gesellschaftlichen, in der Odyssee so hoch gewerteten Sitte, daneben auch um das Moralische in unserem Sinne, immer aber um 'angemessene' Handlungen, die äußerlich ins Auge fallen und dadurch den ästhetischen Sinn verletzen oder befriedigen. Wie leicht hier der Übergang war, zeigt die Klage des greisen Priamos, der sich sein Ende schauerlich ausmalt, während einem jungen Menschen alles anstehe und sogar beim Schlachtentode alles an ihm schön bleibe. So schildert auch Tyrtaios mit grellen Farben in seinen Mahnliedern, was es für ein häßliches Bild ist, wenn ein grauhaariger Krieger seinen Tod findet, weil die jungen nicht ihre Schuldigkeit tun. Der Anblick des Toten, der im Rücken vom Speer getroffen ist, verletzt das ästhetische Empfinden. Um so schöner wirkt das Mannestum des tapferen Kämpfers, der in vorderster Reihe für sein Vaterland fällt.

Beim Wahrnehmen eines Tuns, das der Norm des Gemeinschaftsgeistes entspricht, verbindet sich für den Hellenen mit dem sittlichen Werturteil das ästhetische Wohlgefallen. „Alles, was schön ist, ist lieb; was nicht schön, kann auch nicht lieb sein" sangen in einem alten Epos die Musen auf der Hochzeit des Kadmos und der Harmonia, und die Späteren haben dieses 'wahrhaft göttliche' Wort wohl richtig in ethischem Sinne gedeutet. Über dem Eingang zu einem Tempel in Delos stand ein Epigramm, das als das größte Gut die Gesundheit, als das schönste aber die Gerechtigkeit pries. Für Pindar ist der schönste Anblick der Sportsieg, in dem die innere Leistungskraft des Mannes sichtbarlich vor Augen tritt.

Allmählich übertrug sich das ästhetische Wohlgefallen, das man an der einzelnen sinnfälligen Handlung empfand, auf die innere Haltung, aus der sie stammte. „Die Guten wissen auch Schicksalsschläge mit Würde zu tragen; sie kehren das Schöne nach außen" heißt es bei Pindar. Dagegen fiel es schwerer, auch die sittlich guten Menschen selbst als schön zu empfinden. Bei dem 'schönen' Menschen dachte man eben unwillkürlich an die äußere Erscheinung. Das Mannesideal war der Held, der wie Achilles Schönheit mit Leistungsfähigkeit verband, während der in Wort und Tat zucht- und maßlose Thersites von selbst zum Ausbunde auch körperlicher Häßlichkeit wurde. Nur zu oft zeigte indes die Lebenserfahrung, daß beides nicht zusammenfiel. Nireus war, wie Homer ausdrücklich vermerkt, zwar nach Achilles der schönste der Hellenen, aber ein Schwächling. Antinoos und der Phäake Euryalos fallen durch göttergleiche Schönheit auf, doch ihre Gesinnung paßt zu dieser nicht, während Herakles keineswegs körperlich dem Schönheitsideal entsprach, wenn man sich ihn klein und untersetzt vorstellte. Gerade diese Disharmonie weckte den Sinn für eine besondere innere Schönheit. „Der Schöne ist nur soweit gut, als man ihn sieht", sagt Sappho, „der Gute aber ist als solcher sofort auch schön." Gern stellt sie 'schön' und 'edel' zusammen, aber als zwei gesonderte Begriffe, die erst durch ihre Vereinigung Vollkommenheit bewirken. In der Folgezeit verwuchsen dann das Gute und

das Schöne zu dem Adelsideal der 'Kalokagathie', in der sich körperliche Schönheit mit dem in Sport und Kampf bewährten Mannestum verband. Goethe hat es in seinem Wilhelm Meister gewagt, eine edle Frauengestalt als die 'Schöne-Gute' zu bezeichnen; aber diese Wortbildung widerstrebte doch zu sehr dem deutschen Sprachgefühl, um sich als Übertragung des hellenischen Begriffes bei uns einzubürgern. In dieser Kalokagathie kommt das hellenische Ideal menschlicher Vollkommenheit auf seinen reinsten Ausdruck. In der alten Zeit galt sie aber noch als das Vorrecht der 'Edlen', die sich damit scharf von den 'Schlechten' abgrenzten, und wurde darum bald zum politischen Schlagwort, ja zur Parteibezeichnung für die aristokratisch-oligarchischen Kreise im Gegensatz zum 'Demos'. Doch machten auf diesen Namen in den demokratischen Staaten auch politisch Andersdenkende Anspruch, die auf gesellschaftliche Stellung und auf die Zugehörigkeit zu den 'besseren Kreisen' Wert legten. Das Moralische klang dabei immer noch mit; aber der mit seinem ganzen Herzen an dem alten Ideale hängende Xenophon hielt es für nötig, in seinem Oikonomikos seinen Gesinnungsgenossen vor Augen zu führen, in welchem Geiste ein äußerlich gutgestellter und angesehener Grundbesitzer sein Leben führen müsse, um den Ehrennamen eines Kaloskagathos wirklich zu verdienen. Von der körperlichen Schönheit sah er dabei bewußt ab; aber ihre Schätzung lag den Hellenen so im Blute, daß sie sich nicht leicht zurückdrängen ließ.

Wir können uns heute kaum vorstellen, was für eine Paradoxie es für die Hellenen bedeutete, daß Sokrates in seiner Person mit ausgesprochener körperlicher Häßlichkeit die seelische Vollkommenheit und Schönheit verband. Auf den modernen Einfall, er sei rassisch kein Hellene, ist freilich niemand gekommen; aber seine Schüler hat dieser Widerspruch dauernd beschäftigt. Bei Xenophon unterliegt im Symposion Sokrates allerdings in einem scherzhaften Schönheitswettbewerb nach einstimmigem Urteil dem auf seine Körperschönheit stolzen Kritobulos; aber das Thema des ganzen Gespräches ist, daß er trotzdem zu den 'Schönundguten' gehörte. Daß er selbst nur das Ziel hatte, seine Mitmenschen zur Kalokagathie zu erziehen, schärft Xenophon gleich im Anfang seiner Erinnerungen an Sokrates ein. Plato vergleicht in seinem Gastmahl Sokrates mit einem Schrein, der äußerlich die Gestalt des häßlichen flötenspielenden Silen hat, innerlich aber die schönsten Kostbarkeiten birgt, und den jungen Theätet, der durch seine häßliche Gesichtsbildung an Sokrates erinnerte, nennt er uneingeschränkt schön, weil sein Geist ihn dazu macht. Da bricht also klar der Begriff der inneren Schönheit durch, auf die alles ankommt. Eben darum wird aber für Plato die auch die äußere Erscheinung umfassende Kalokagathie, auch wenn er sie gelegentlich Theätet selbst wie anderen zuspricht, nicht etwa zum tragenden Pfeiler seiner Ethik. Dazu hat sie in seiner Frühzeit der stark aristokratisch fühlende Aristoteles gemacht, indem er in ihr die Gesamttugend sah, die alle anderen vollendet und durch sittlichen Gebrauch der äußeren Lebensgüter erst das Zusammenfallen des wahren Nutzens mit dem 'Schönen', dem Sittlichguten herbeiführt. In seinen späteren Vorlesungen hat er aber den durch lange Geschichte und verschiedene Verwendung belasteten Begriff nicht

mehr für die Entwicklung seiner eigenen Ethik verwertet. In der Folgezeit taucht dieser dann gelegentlich immer wieder auf, und in der Praxis hat Demosthenes auch für den guten Demokraten keinen höheren Ehrentitel als die Kalokagathie. Aber erst in der Kaiserzeit hat diese der von Xenophon stark beeinflußte und ihm geistesverwandte römische Stoiker Musonius als den Inbegriff der vollkommenen praktischen Tugend voll wieder zu Ehren gebracht, und so ist dieses ursprünglich aristokratische Ideal sogar zu dem Sklaven Epiktet und zu den Christen gedrungen. Daß man unter Schönheit einstmals die des Körpers verstanden hatte, wurde kaum noch empfunden.

In dem so vielfach angeregten fünften Jahrhundert begnügte man sich aber nicht damit, die Schönheit zu preisen, sondern begann auch über ihr Wesen und ihre Wirkung nachzudenken. Wieweit das schon Sokrates getan hat, läßt sich nicht mehr sagen. Denn wenn er bei Xenophon in einem polemischen Gespräch das Schöne einfach mit dem Zweckdienlichen gleichsetzt, ist seine wahre Meinung damit gewiß mindestens nicht vollständig wiedergegeben. Aus innerer Notwendigkeit hat sich dagegen Plato mit dem Problem beschäftigt und die Schönheit auch rein vom ästhetischen Standpunkt zu verstehen gesucht. Er war der schönheitstrunkene Hellene, und wie der Anblick der sinnlichen Schönheit den Eros weckt, der mit seinen Freuden und Schmerzen nicht bloß seelisch, sondern auch physiologisch den ganzen Menschen erschüttert und aufwühlt, das hat er im Phaidros mit derselben Leidenschaftlichkeit geschildert wie Sappho in ihren Gedichten. Als Philosoph erklärte er sich diese Wirkung daraus, daß die Idee der Schönheit die einzige ist, die hier auf Erden für den schärfsten der Sinne, für das Auge, wahrnehmbar wird und den Menschen an die Schönheit der vollkommenen Urformen erinnert. Die Schönheit wurde so für ihn zum Bindeglied zwischen der sinnlichen und der immateriellen geistigen Welt. Darin lag freilich auch, daß die sinnliche Schönheit nur die niedrigste Stufe sein kann; und wie sich der Geist allmählich von der Sinnlichkeit losmachen muß, um zur Erkenntnis des Wahrhaftseienden emporzudringen, so muß auch das Auge — das ist das höchste Mysterium, das im Symposion Diotima enthüllt, — vom sinnlich schönen Einzelkörper zum Erfassen der allgemeinen Körperschönheit und von da weiter zur Schau der schönen Handlungen und Wissenschaften emporsteigen, bis sich schließlich vor ihm ein unendliches Meer von Schönheit auftut und es das Absolutschöne schaut, das die Ursache alles Sinnlichschönen, selbst aber über alles Räumliche und Körperliche erhaben ist. Dieses Absolutschöne ist von dem Absolutguten nicht zu trennen. Aber während das Gute die innerliche Zweckbestimmtheit bezeichnet, geht das Schöne auf die Form und die ästhetische Wirkung. Es ist das Ebenmäßige, das am ursprünglichsten in den reinen mathematischen Formen in Erscheinung tritt und die reinste Lust auslöst, das aber auch durch Klang und Duft ebenso wie auf geistigem Gebiete durch Erkenntnis und Wissen ästhetisches Wohlgefallen weckt. Ihm selbst liegt als Urprinzip das Maß zugrunde, das darum in der Gütertafel des Philebos an höchster Stelle erscheint (oben S. 223).

„Damit ist uns das Wesen des Guten in die Physis des Schönen entwischt" sagt dort Sokrates am Schluß der Erörterung, berichtigt dies jedoch sofort selbst

dahin, daß wie die Wahrheit so auch Schönheit und Symmetrie zur Idee des Guten gehören, wenn sie diese auch nur von bestimmter Seite zeigen. Sachlich ist das Schöne mit dem Guten unlöslich verbunden, hat aber als dessen Form selbständige Bedeutung. Damit wird es von diesem als ästhetischer Begriff abgegrenzt; die Einheit des metaphysisch-ethischen Denkens mit dem ästhetischen Empfinden wird indes dadurch nicht angetastet.

Auch die seelische Schönheit, die Plato als selbständige Erscheinung würdigt, ist für ihn nicht nur ein ethischer Begriff, sondern zugleich ein ästhetisches Phänomen. Sie liegt in der Harmonie der drei Seelenschichten, die durch die Leitung seitens der Vernunft dem ganzen Leben ein einheitliches Gepräge gibt und es zum Kunstwerk macht.

Aristoteles war ein kühlerer Kopf, und die Glut der Leidenschaft, die der Anblick des Schönen entfacht, hat er nicht gekannt. Bei ihm wurde auch die ästhetische Empfindung durch die teleologische und ethische Betrachtungsweise zurückgedrängt. Der Systematiker der Wissenschaften hat keine Ästhetik geschrieben und über das Schöne nur beiläufige Bemerkungen gemacht. Er bewunderte die Schönheit der Natur; aber den stärksten Eindruck machte ihm dabei die Zweckmäßigkeit, die sich dem Forscher auch im Bau der niedrigsten Organismen offenbart. Von diesem Zweckmäßigen ist das Schöne jedoch begrifflich dadurch geschieden, daß es nicht zum Bereich des Handelns und der Bewegung, sondern zum unveränderlichen, zweckfreien Sein gehört, das sich auch für Aristoteles am reinsten in den einfachen mathematischen Formen darstellt. Wie Plato sucht er das Wesen des Schönen in der Gesetzmäßigkeit und dem Ebenmaß der Form und in der Begrenzung des Stoffes, die das Sosein der Dinge bewirkt. Diese Merkmale machen die Schönheit der einzelnen sinnlichen Erscheinung aus. Daß auf ihnen auch die seelische Schönheit beruht, die für Aristoteles ein fester Begriff ist, sagt er nirgends ausdrücklich, setzt er aber voraus, wenn er die Tugend als das Innehalten des Ebenmaßes, der rechten Mitte zwischen zwei Extremen bestimmt (oben S. 237).

Daß Aristoteles auf eine allgemeine Erörterung über das Wesen des Schönen verzichtet, ist um so bemerkenswerter, als in seiner Zeit solche namentlich in der Akademie durchaus üblich waren. Er selbst erwähnt beiläufig zwei Definitionen des Schönen, die dieses vom rein ästhetischen Gesichtspunkt aus zu erfassen suchten. Die eine setzte es dem πρέπον, dem 'Passenden, Angemessenen', gleich, die andre bestimmte es als das, was 'durch Gesicht und Gehör angenehm wirkt'. Beide werden in dem pseudoplatonischen 'Größeren Hippias' kritisiert, der nach der Problemstellung wie nach Einzelheiten der Ausführung etwa in aristotelischer Zeit entstanden sein muß. Gegen die erste wird eingewendet, daß das Angemessene nur die äußere Erscheinung, nicht das Wesen des Absolutschönen angeht, gegen die zweite namentlich, daß die in der Definition vorausgesetzte Verbindung zweier Sinnesorgane ebenso wie die Beschränkung auf diese unzulässig sei, ganz abgesehen von der Frage, ob die von Hippias selbst in einer Schrift behandelten 'schönen' Handlungen in den Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren gehörten; dazu komme, daß das Wohlgefallen, das der sinnliche Eindruck

hervorruft, nur eine Wirkung, also einen sekundären Zug darstelle, der nicht als das Wesen der Schönheit betrachtet werden dürfe. Eine positive Bestimmung des Schönen gibt der Dialog nicht, deutet aber im Sinne Platos an, daß das Absolutschöne sachlich jedenfalls nicht von dem Absolutguten zu trennen sei.

Für den Hellenismus ist die Gleichsetzung des wahrhaft Schönen mit dem Sittlichguten bereits eine Selbstverständlichkeit. Daneben behauptete sich aber natürlich die Schätzung des Sinnlichschönen, und die Stoa hat bei ihrer teleologischen Naturerklärung Wert auf den Nachweis gelegt, daß der göttliche Logos bei der Gestaltung der Welt nicht nur den Nutzen, sondern auch die Schönheit als Zweck verfolgt habe. „Den Pfau hat die Natur", erklärte Chrysipp, „nur um seines Schweifes willen erschaffen, wegen dessen Schönheit." Auch er setzte die Schönheit in die Symmetrie der Glieder und dehnte nach Platos Vorbild diese Erklärung auf die Seele aus, obwohl er in dieser nicht verschiedene Vermögen anerkannte und deshalb ihre Schönheit gezwungen als Symmetrie der Urteile erklären mußte. Die Motive, die ihn als Syrer leiteten, waren der vom religiösen Gefühl eingegebene Wunsch, das Wirken des göttlichen Logos in der Welt zu verfolgen, und verstandesmäßige Überlegung, nicht das hellenische Schönheitsempfinden. Um so stärker war dieses bei dem Hellenen Panaitios, dem begeisterten Verehrer Platos, der dessen Schönheitskult im Sinne der stoischen Logosphilosophie weiterführte.

Für ihn stand das Schöne im Mittelpunkt der Weltbetrachtung. Seine Monographie über die Vorsehung gipfelte in der begeisterten Schilderung der Schönheit des Kosmos und pries nicht nur die Sternenpracht des Himmels und die Gesetzmäßigkeit der Gestirnbewegungen, sondern zum ersten Male auch die Schönheit der irdischen Landschaft. Er begnügte sich auch beim Menschen nicht damit, in herkömmlicher Weise die Zweckmäßigkeit und Schönheit seines Körperbaues vor Augen zu führen, sondern stellte als seinen eigentümlichen Vorzug fest, daß er durch seine Sinnesorgane zum ästhetischen Empfinden und Urteilen und durch seine Hände zum Kunstschaffen befähigt sei. Aber auch für sein ethisches Hauptwerk schuf er sich den festen Grund durch den Nachweis, daß zu den Urtrieben des Menschen der Drang zu schöner Gestaltung des Lebens gehöre und daß seine Vernunftnatur sich erst dann vollende, wenn durch die Herrschaft des Logos über die Triebe die Harmonie des Seelenlebens gesichert sei. In der Entwicklung der menschlichen Anlagen und Triebe zu einem im sich geschlossenen Ganzen liegt für ihn die seelische Schönheit, die alle sinnliche tief unter sich läßt. Die volle Entfaltung des Logos hat aber als Inhalt das Sittlichgute, und damit erweist sich dieses als das wahre Kalon. Das Sittlichgute und das Schöne wachsen bei Panaitios zum einheitlichen Begriff des Sittlichschönen zusammen.

Die Schönheit der Seele tritt auch äußerlich in Erscheinung. Um das zu erläutern, verwendet Panaitios den Begriff, der schon längst in Beziehung zum Schönen gesetzt und in Aristoteles' Zeit, wie wir sahen, sogar zu einer Definition benützt worden war. Die Hellenen hatten einen ausgeprägten Sinn für die Übereinstimmung der äußeren Erscheinung mit dem inneren Kern, für das rechte Verhältnis von Inhalt und Darstellungsform, für die Harmonie von menschlicher

Persönlichkeit und Lebensgestaltung und hatten daraus den Begriff des Anstehenden, Angemessenen, Geziemenden, des πρέπον entwickelt. Namentlich in der Dichterkritik spielte dieser eine große Rolle und trug da teils ethische Färbung, teils formulierte er das ästhetische Urteil, ob im Drama oder Epos das Verhalten der Personen im einzelnen zu ihrem Charakter passe. Panaitios wendete ihn auf das Leben an und schilderte als Ideal die geschlossene Persönlichkeit, bei der alle einzelnen Lebensäußerungen, Gedanken, Worte, Handlungen, Gesten und Gewohnheiten aus der gleichen seelischen Gesamthaltung stammen und von einer inneren Harmonie zeugen, die sie uns sinnfällig machen, sodaß wir bei ihrer Beobachtung dasselbe ästhetische Wohlgefallen empfinden wie gegenüber gut durchgeführten Charakteren des Dramas (oben S. 161). Diese Lehre hat namentlich auf die Römer stark gewirkt, bei denen das Decorum nicht nur für die Kunsttheorie wie Horaz' Poetik und Vitruvs Architekturlehre, sondern auch für das Leben Bedeutung gewann. Wenn Tibull in seiner einleitenden Elegie programmatisch ausspricht:

Te bellare decet terra, Messalla, marique,
ut domus hostiles praeferat exuvias,
me retinent vinctum formosae vincla puellae,
et sedeo duras ianitor ante fores,

sollen wir das in Panaitios' Sinne so verstehen, daß jedem Menschen seine persönliche Naturanlage und Herkunft eine bestimmte Lebensführung zuweisen, die ihm geziemt, für ihn 'angemessen' und 'schön' ist. Für Messalla bedeutet der kriegerische Lorbeer das 'schöne', erstrebenswerte Ziel und zugleich die sittliche Aufgabe; Tibull ist durch seine Natur zum Liebesdichter bestimmt, und das ist der ihm 'angemessene' Beruf.

Für Panaitios wird das Sittlichschöne zu einem Begriff, der seine ganze Ethik und Anthropologie beherrscht. Damit findet die hellenische Vereinigung ästhetischen und ethischen Empfindens ihren stärksten Ausdruck.

Dieselbe Wesensart wirkt sich noch bei dem letzten Denker der Antike aus, der eine selbständige Theorie vom Schönen aufgestellt hat. Plotin will Platoniker sein; aber die Gesamtauffassung, die er sich im Anschluß an Platos einzelne Äußerungen bildet und in einem besonderen Vortrag (I_6) systematisch entwickelt, ist ganz Erzeugnis seines eigenen Geistes. Er erkennt die sinnliche Schönheit in der Welt durchaus an und verteidigt sie gegen die abschätzige Beurteilung durch die Gnostiker; aber sie ist für ihn doch nur ein schattenhaftes Abbild der wahren, übersinnlichen Schönheit, und er vermag deshalb Plato nicht zu folgen, wenn dieser das Ebenmaß als das wesentliche Merkmal der Schönheit betrachtet. Denn dieses setzt ein Verhältnis verschiedener Teile zueinander voraus, das erst durch die Materialisation der Idee in der räumlich ausgedehnten sinnlichen Erscheinung möglich wird. Wie die Idee selbst, so muß auch die wahre Schönheit einfach und ungeteilt sein, reine Form, erhaben über sinnliche Gestalt. Nur mit dem Auge des Geistes schaut sie die Seele und vermag das erst dann, wenn sie selbst von allen Schlacken der Sinnlichkeit gereinigt und gottähnlich geworden ist,

sodaß sie das Verwandte, den reinen Geist, in seiner Schönheit zu erfassen imstande ist. In dieser Schau des Geistigen besinnt sich die Seele auf ihr eigenes ursprüngliches Wesen, und darauf beruht der Genuß, den ihr der Anblick des Schönen bereitet. Gerade darin liegt der begriffliche Unterschied des Schönen vom Guten, daß es nicht Zwecke verwirklicht, sondern nur Gegenstand einer von allen sonstigen Interessen freien genußvollen Schau ist. Sachlich bleiben freilich auch für Plotin das Schöne und das Gute verbunden. Der Name des Guten mag dem Absoluten vorbehalten bleiben, das der Urgrund alles Seins und damit auch des Schönen ist. Jedenfalls muß das Schöne aber dem höchsten Seinsbereich angehören, und die Schau dieses Schönen und die Vereinigung mit ihm bedeutet für den Menschen Seligkeit. „Wenn jemand es gesehen hat, dann weiß er, was ich meine."

Den Aufstieg der Seele zum wahrhaft Schönen schildert Plotin absichtlich in wörtlichem Anklang an Platos Symposion. Aber in seiner Gesamtauffassung lebt doch der Geist einer ganz anderen Zeit. Von der althellenischen Freude am irdischen Dasein ist nichts mehr zu spüren. Aus der Weltverklärung, die Plato gerade mit Hilfe des Übersinnlichen erreicht, ist eine Abkehr von der sinnlichen Welt geworden, und die völlige Vergeistigung der Schönheit führt zu einer Ausschaltung von Maß und Symmetrie und jeder sinnlichen Form, die, wie Plotin selbst empfindet, im Gegensatz zu dem hellenischen Schönheitsempfinden seines Meisters steht.

„Das Schöne kommt ebenso den Werken der Natur wie der Kunst zu" erklärt Aristoteles am Eingange einer seiner zoologischen Schriften und betrachtet beide unter demselben Gesichtspunkte. Die Kunst erheischte aber auch eine gesonderte Behandlung. Sie hatte ja im Leben der Hellenen eine viel umfassendere und tiefere Bedeutung als bei irgendeinem anderen Volke. Sie war nicht etwa nur ein äußerer Schmuck des Daseins, der dieses verschönte und Erholung und Entspannung von der Arbeit brachte, aber doch erst in zweiter Linie kam und im Notfall entbehrt werden konnte, sondern sie gehörte zum Leben selbst, war ein Stück von ihm und quoll so unmittelbar aus dem Wesen des Menschen wie das Streben nach Erwerb und Ehre und wie die Arbeit des Alltags. Notwendig machte sich deshalb auch hier das Bedürfnis geltend, theoretisch über Wesen und Aufgaben der Kunst ins reine zu kommen.

Die Künstler selbst folgten freilich zunächst ihrem natürlichen Triebe, oder sie wollten nur wie Polyklet die theoretische Grundlage für ihr praktisches Schaffen sichern. Die Philosophen, die sich mit Kunstfragen beschäftigten, ließen sich von ethischen Gesichtspunkten oder von ihrem allgemeinen Interesse am Wesen des Schönen leiten, und unwillkürlich nahm auch auf diesem Gebiete der Logos die Führung in die Hand, der in den Sinnen nur seine Organe sah, und beanspruchte für sich das alleinige Recht zu urteilen. Bei Xenophon muß erst Sokrates als Philosoph einem Maler wie Parrhasios zum Bewußtsein bringen, daß seine höchste Aufgabe die sinnfällige Darstellung des Seelischen sei, und selbst einem Waffenschmied macht er klar, daß auch dessen Techne ein Wissen um Rhythmus

und Proportion voraussetze, damit der Panzer sich der Gestalt des Körpers anpasse. Aber schon Polyklet hatte für die Gedanken über seine Kunst keine Belehrung von Laien gebraucht; er blieb nicht der einzige, und als sich in der hellenistischen Zeit die Einzelwissenschaften von der Philosophie ablösten und in Spezialwerken das Wort ergriffen, tauchten immer häufiger Schriften auf, die eine einzelne Kunst nebst ihrer Geschichte rein aus ihrem eigenen Wesen erklären wollten. Das führte dazu, daß man sich von den ethischen und allgemeinen Gesichtspunkten der Philosophie und von der einseitigen Herrschaft des Logos freimachte und eine neue Betrachtungsweise ausbildete, die nicht nur die Technik stärker berücksichtigte, sondern wirklich 'ästhetischen' Charakter trug. Der Zusammenhang mit der Philosophie riß nicht ganz ab, und namentlich der Grundgedanke der stoischen Teleologie, daß die Natur wie nach Nutzen auch nach Schönheit strebe und die Kunst ihr zu folgen habe, wurde nicht nur von Cicero für seine Beredsamkeit freudig aufgenommen, sondern auch von dem nüchternen Architekten Vitruv für sein Fach ausgewertet. Dieser verlangte für den Architekten sogar philosophische Bildung, und im Anschluß an Poseidonios' universale Forschung spannte er die Entwicklung der Baukunst in den Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte ein. Auch wenn er zur Schönheit außer dem Ebenmaß den decor rechnet und daraufhin etwa verlangt, den Tempelbau dem Wesen des einzelnen Gottes anzupassen, spürt man Anregungen, die er von Panaitios empfangen hat; aber bei der Einzelausführung folgt er natürlich den Erfordernissen seines Faches und seinem eigenen ästhetischen Urteil.

Bei der Musik saß der hellenische Glaube an ihren ethischen Einfluß so tief, daß keine Theorie an ihm vorübergehen konnte. Aber schon Aristoxenos stellte sich trotz seiner Hinneigung zum Pythagoreismus als eigentliches Thema die musikalische Technik, und dabei tat er den bedeutsamen Schritt, daß er sich von der einseitig rationalen Betrachtung und von der ausschließlichen Frage nach den Zahlenverhältnissen, die den Ton bestimmen, losmachte und als Maßstab für die Schönheit der Musik nur das Urteil des Ohres anerkannte. Damit war zum ersten Male der Logos als oberster Richter in Kunstfragen entthront und das ästhetische Empfinden an seine Stelle gesetzt.

Diese neue Einschätzung des sinnlichen Gefühls brach sich im Hellenismus bald auch auf anderen Gebieten Bahn. Von der Anmut lysianischer Rede sagt Dionys von Halikarnaß, sie werde sowenig wie die Schönheit des jugendlichen Körpers oder wie Melodie und Rhythmus durch den Verstand erfaßt, sondern durch die Sinne, und das ästhetische Empfinden zeige bei genügender Schulung viel sicherer als der Intellekt den Weg, um nicht nur ein Werturteil abzugeben, sondern auch um bei einer Rede wie bei einem Bildwerke Echtes und Unechtes, Original und Nachbildung zu unterscheiden. Dionys schrieb erst in augusteischer Zeit. Von derselben Grundanschauung ist jedoch schon eine Theorie getragen, die bald nach Aristoxenos in den Kreisen der sogenannten 'kritischen', nach einem Werturteil strebenden Philologen für die ästhetische Dichtererklärung ausgebildet wurde, aber auch in dem stoischen Außenseiter Ariston einen selbständigen Vertreter fand. Für diesen ist das erste Erfordernis einer guten Dichtung der

Wohllaut der Verse, den nicht der Verstand, sondern das geschulte Gehör empfindet, und im Anschluß an ihn erklärte später der Stoiker Diogenes von Babylon die sittliche Wirkung der Musik daraus, daß das wissenschaftlich durchgebildete Gehör, die ἐπιστημονικὴ αἴσθησις, die Harmonie und das Ethos der Melodie zu erfassen vermöge. Bei ihm hat Panaitios gehört, der einen spezifischen Vorzug des Menschen darin sah, daß seine Sinne mit der Wahrnehmung auch ein Werturteil vermitteln und für Schönheit und Maß empfänglich sind (oben S. 245), und wie Diogenes, so hat auch er die verschiedenen Künste, aber auch die Körperkultur in diese Betrachtung einbezogen.

In derselben Zeit ging der beiden nahestehende stoische Wortführer der kritischen Philologen, Krates, sogar so weit, daß er dem geübten Ohr nicht nur ein Empfinden für Wohlklang und Stil, sondern auch eine 'Einfühlung' in den Gedankengehalt der Dichtung zutraute. Die Sinne konnten das allerdings nur als die Organe des menschlichen Logos leisten, der erst mit Hilfe des ihm zugeleiteten Materiales eine Techne schafft. Aber grundsätzlich tritt doch hier eine neue Geistesrichtung hervor, die mit dem Anspruch des Logos, auch in Kunstfragen allein zu urteilen, bricht und dem ästhetischen Empfinden sein Recht gibt.

Damit war auch die Zeit gekommen, um alle Künste unter einheitlichem Gesichtspunkt zu betrachten und der ästhetischen Beurteilung zu unterwerfen. Eine fein empfundene und klug durchdachte Stilkritik lesen wir für die Dichtkunst schon bei dem Komiker Aristophanes, der in seinen Fröschen wohl im Anschluß an Gorgias einen ausführlichen Vergleich zwischen der heroischen Tragödie des Aischylos und der modernen bürgerlichen des Euripides zieht und dabei neben dem inneren Gehalt und der volkserzieherischen Wirkung den gesamten Kunststil charakterisiert (darüber später mehr). Im Hellenismus wurde in den Kreisen der 'Kritiker' eine feste Lehre von drei Stilgattungen, der hohen, schlichten und mittleren, zunächst für die Bedürfnisse der Kunstprosa entwickelt, bald aber auf die Dichtung und die bildenden Künste ausgedehnt; und sie wollte nicht bloß praktisch Wege weisen, sondern auch einen Maßstab geben, der auf allen Kunstgebieten gleichermaßen ein rein ästhetisches, von allen fremden Gesichtspunkten freies Urteil ermögliche. Diese Lehre setzte sich schnell durch und beherrschte in mannigfachen Spielarten die gesamte Antike. Ihre schönste Frucht zeitigte sie in der selbständigen Umbildung, die sie am Anfang der Kaiserzeit durch den geistvollen Verfasser der Schrift vom Erhabenen erfuhr. Das althellenische, am stärksten bei Aristoteles hervorbrechende Gefühl, daß zur höchsten Schönheit die Großheit gehöre, führt hier zu einer Würdigung der Genialität im Gegensatz zu dem korrekten Mittelmaß des Talentes; und zugleich wird der schon bei Aristophanes aufblitzende Gedanke, daß im wahren Kunstwerk Gehalt und Form eine organische Einheit bilden, mit voller Klarheit durchgeführt. Diese Einheit selbst ist aber ein 'Widerhall der großen Gesinnung'; der erhabene Stil setzt die menschliche Größe des Künstlers voraus.

Die neue ästhetische Einstellung konnte nicht ohne Rückwirkung auf die Auffassung von Wesen und Wert des Kunstschaffens bleiben, die gerade infolge

der Einmischung von ethischen und allgemein philosophischen Gedanken bei den Griechen starken Schwankungen unterworfen gewesen war.

In der ältesten Zeit war es die Muse selbst, die das Lied sang, und der Sänger nur ihr Sprachrohr. Allmählich erstarkte bei diesem das Selbstgefühl so weit, daß er nur noch sein Dichtertum im ganzen als Gottesgabe empfand und das einzelne Lied als sein geistiges Eigentum betrachtete; und schließlich ward der Anruf der Musen zur bloßen Formel, die das Bewußtsein der eigenen Leistung nicht beeinträchtigte. Dabei blieben aber die dichterische Begabung und die schöpferische Kraft, die sich in ihr äußert, doch etwas Wunderbares und Geheimnisvolles, das nicht aus dem Verstande und bewußtem Wollen stammen konnte. Nietzsche hat es als das urschöpferische dionysische Element dem formgebenden apollinischen entgegengestellt und namentlich die Tragödie aus Rausch und Ekstase und aus 'dem Geiste der Musik' erklärt. Da stand er im Banne der Wagnerschen Oper und verkannte, daß in der griechischen Tragödie die Führung ganz und gar nicht bei der Musik, sondern bei dem die heilige Geschichte deutenden Logos liegt. Für den Hellenen Plato ist es nicht der Geist der Musik, der den Schöpfertrieb weckt, sondern die Macht der Schönheit, die zur Zeugung im Schönen und zur Einwirkung auf die Mitmenschen drängt. Bei einem Volke von so starkem ästhetischen Sinn konnte es ja auch garnicht anders sein: die Freude am Schönen mußte zur schönen Gestaltung, zum eigenen Schaffen reizen.

Soviel fühlte allerdings auch Plato, daß dieser Drang nicht aus der kühlen Überlegung stammt, sondern aus den irrationalen Tiefen der Seele hervorbricht, und daß wahrhaft Großes nur dann geschaffen wird, wenn nicht der nüchterne Verstand am Werke ist, sondern die göttliche 'Mania', ein schwärmerischer, ekstatischer Zustand des Geistes, der den Menschen aus den Bahnen des normalen Denkens herausreißt. „Was ein Dichter mit göttlicher Begeisterung und mit heiligem Odem schreibt, das ist in vollem Maße schön" sagt sogar der materialistische Naturforscher Demokrit. Dichterisches Schöpfertum ist auch für ihn nicht einfach 'Naturanlage', sondern göttliche Kraft. Der Komiker Kratinos, den man wegen seiner Liebe zum Weine verspottete, mochte daraus mit entwaffnender Selbstironie den Geist der Flasche machen, dem er seine dichterische Schaffenskraft danke.

Dieses Schaffen haben die Griechen mit dem schlichten Worte ποιεῖν benannt, das, wie Plato einmal bemerkt, jedes 'Machen' und Anfertigen, jedes Hervorbringen von etwas vorher nicht Vorhandenem bezeichnen und darum auch vom Vasenmaler und einfachen Handwerker in Anspruch genommen werden konnte, das aber einen vollen Klang erst dadurch erhielt, daß man es in engerem Sinne vom dichterischen Schaffen des 'Poeten' gebrauchte.

Das besagt aber nicht, daß der althellenische Dichter wie zumeist der moderne sein Schaffen als ein rein aus seinem Innern quellendes und völlig frei gestaltendes Schöpfertum auffaßt. Schon die Verwurzelung in der Gemeinschaft bedingt, daß er ebenso wie der bildende Künstler viel stärker im Banne der Tradition steht, die ihm feste Typen an die Hand gibt, und daß er sich oft damit begnügen kann, diese aus seinem persönlichen Empfinden und Können abzuwandeln. Viel

wichtiger ist aber, daß ihm auch der Stoff im wesentlichen durch die Überlieferung, durch den 'Gang' der Sage vorgegeben ist. Wie frei er allerdings selbst dann vorgeht, wenn er einmal einen Gegenstand, den er vor Augen hat, schildern will, und wie er auch da nur dem Gesetz des eigenen Innern und seiner Kunst folgt, hat uns schon die homerische Schildbeschreibung gelehrt. Noch viel größere Freiheit nimmt sich der Dichter natürlich, wenn er von dem Zorne des Achilles oder den Abenteuern des Odysseus erzählt. Aber auch dann hat er nicht etwa das Gefühl, frei zu erfinden. Sogar was die Musen selbst singen, ist für ihn kein Erzeugnis frei waltender Phantasie. Die 'Bergfrauen' sind für die Hellenen die Töchter der Mnemosyne, der 'Erinnerung', die in ihren Liedern das Gedächtnis an Großes festhalten, und das ist die Gabe, die sie auch dem menschlichen Sänger verleihen. Nicht nur, wenn der homerische Dichter all die Stämme und Helden aufzählen will, die vor Troja gekämpft haben, betet er zu den Musen, sie möchten in ihm die Erinnerung an Gehörtes wecken; auch sonst ist er von dem Gefühl beherrscht, daß er objektiv Seiendes, geschichtliche Wirklichkeit, vergangene Ruhmestaten wiederzugeben hat, und sein Gottesgnadentum sieht er darin, daß er das in einer persönlichen Form tun kann, die den Helden seines Liedes und ihren Taten ein Gedächtnis bis zu den fernsten Geschlechtern sichern wird.

Gerade darin liegt aber für die Dichter wie für ihr Volk die eigentliche Weihe und Würde ihres Berufes. Denn mögen sie auch zunächst ihre Hörer unterhalten und ergötzen, so steht doch viel höher, daß sie von der Gottheit ausersehen sind, von der Bewährung des Heldentums zu künden und die überlieferten Ideale dem Volke neu ans Herz zu legen. Von selbst wurden damit die Dichter zu Erziehern der Nation, und wie stark tatsächlich ihre Wirkung auf die religiösen und sittlichen Anschauungen gewesen ist, haben wir schon gesehen (S. 36). An dieser Einschätzung der großen Dichtung hat selbst die scharfe Kritik, die Xenophanes an Homer und Hesiod übte, grundsätzlich kaum etwas zu ändern vermocht. Wie Solon 'sein Herz trieb', als Lehrer seiner Athener aufzutreten, so sahen die Tragiker die Weihe ihres Dichtertums darin, daß sie am staatlichen Feste auf ihr Volk einwirken durften. Sogar die Komödie wollte nicht etwa nur die Zuschauer belustigen; Aristophanes betrachtet es als seine Pflicht, durch den Mund des 'heiligen Chores' in schwerer Notzeit seinen Athenern sehr ernst gemeinte politische Mahnungen und Ratschläge zu geben. So faßte auch die öffentliche Meinung die Aufgabe der großen Dichtung auf:

„Wohlan, so gib mir auf eines Bescheid! Was bedingt die Größe des Dichters?"

Mit dieser Frage beginnt in Aristophanes' Fröschen Aischylos den Wettkampf mit Euripides, und ohne Besinnen erwidert dieser:

„Das ist das Talent, der erziehliche Zweck, und daß wir bessern die Menschen in unserem Volk"

und besiegelt damit in des Komikers Augen seine Niederlage, da er im Gegensatz zu seinem Vorgänger durch seine Tragödien nicht heroischen Geist, sondern unsittliche Gesinnung geweckt habe.

Dieses 'Bessern' glaubten damals allerdings die Sophisten beim modernen Geschlecht leichter durch verstandesmäßige Unterweisung erzielen zu können, beanspruchten aber gerade darum die wahren Nachfolger der alten Dichter zu sein. Sokrates und die an ihn anknüpfenden Philosophen haben dann die ethische Einwirkung auf ihr Volk als ihr eigenstes Gebiet betrachtet. Doch das war eben nur das Zeichen, daß die Zeit der großen Dichtung vorüber war.

Neben der ethischen Kritik übt Aristophanes auch eine rein ästhetische, die sich auf die gesamte formale Kunst erstreckt. Sicheren Anzeichen nach folgt er dabei, wie wir schon hörten, im ganzen einer Theorie des Gorgias, der als Begründer der Kunstprosa das Bedürfnis empfunden hatte, sich auch theoretisch über die Grundlagen seines Lebenswerkes Klarheit zu verschaffen. Mit Staunen und Stolz erfüllte ihn selbst die Zauberkraft, die der Wohllaut und die Melodie seiner Rede auf die Hörer übten. „Der Logos ist ein gewaltiger Machthaber, der mit kleinster, unsichtbarer Substanz göttlichste Werke vollbringt." Die Rhetorik war für ihn die Kunst, im öffentlichen Leben die Menschen zu überreden und in jede von ihm gewünschte Stimmung zu versetzen. Ebenso klar erlebte er aber die eigentümliche Macht des Logos in der Dichtung, namentlich der Tragödie. Für sie prägte er den Satz, der unter geistreichelnder Form einen tiefen Inhalt birgt: „Sie ist eine Täuschung, bei der gerechter der Täuschende als der Nichttäuschende ist und der Getäuschte klüger als der Nichtgetäuschte." Denn wenn sie ihre Aufgabe recht erfüllt, bewirkt sie, daß der Zuschauer sein eigenes Ich vergißt und seine Seele „bei fremder Geschehnisse und Personen Glück und Mißgeschick ein eigenes Erlebnis durch das Wort erlebt", indem sie mit den handelnden Personen „furchtvollen Schauer und tränenreiches Mitleid und klageliebende Sehnsucht fühlt". Es ist der moderne Begriff der Illusion, den er damit aus dem Geiste der Dionysosreligion heraus vorwegnimmt. Diese Illusionstheorie hat schon im Altertum stark gewirkt und viele Anhänger gefunden. Noch Horaz bewundert die Kunst des Dramatikers, der „mein Herz mit eingebildeten Ängsten quält, aufregt, beruhigt, mit falschen Schreckbildern erfüllt wie ein Zauberer und mich bald nach Theben, bald nach Athen versetzt".

Aber diese Illusionstheorie wird bei Horaz selbst wie auch sonst im allgemeinen durch eine ganz andere Kunstauffassung zurückgedrängt, die uns bei ganz verschiedenen Denkern begegnet und eben darum tiefe Wurzeln im Geiste des Volkes haben muß. Wir werden noch sehen, wie die Griechen dazu neigten, die Gefühle und Gedanken der menschlichen Seele zu objektivieren und als Reaktionen auf von außen her gegebene Tatbestände und Einwirkungen aufzufassen. Erst von diesem Gesichtspunkt aus verstehen wir es ganz, daß für sie sogar die Musen nicht frei auf Grund ihrer Phantasie schaffen, sondern das Gedächtnis an objektiv Gegebenes festhalten. Zugleich lag ihnen aber bei ihrer scharfen Beobachtungsgabe und ihrer Freude an eigener Gestaltung der Nachahmungstrieb im Blute. Die realistische Wiedergabe von Szenen aus dem täglichen Leben war eine beliebte Volksbelustigung, namentlich bei den dorischen Stämmen. Auch Tierstimmen, das Wiehern der Pferde, das Brüllen des Stieres, ahmte man nach, ebenso wie das Rollen des Donners und das Tosen

des Meeres. So verbreitet war diese Gewohnheit, daß Demokrit in seiner kulturgeschichtlichen Betrachtung alle menschlichen Erfindungen aus der Nachahmung der Natur erklärte, auch die Künste, mit denen der Mensch sein Leben verschönte, nachdem die notwendigsten Bedürfnisse befriedigt waren (oben S. 191). Das Weben hat der Mensch von der Spinne, den Hausbau von der Schwalbe, den Gesang von der Nachtigall gelernt. Aber auch für seinen großen Gegner Plato stand es fest, daß das Wesen der Kunst Nachahmung sei, freilich in anderem Sinne. Für ihn sind das wahrhaft, objektiv Seiende die Urformen, die Gott selbst als Schöpfer, als der eigentlichste ποιητής hervorgebracht hat. Die Idee des Tisches setzt dann — so führt er im zehnten Buche der Politeia aus — der Handwerker in die sinnliche Erscheinung um, und als dritter mag der Maler hinzutreten, der von diesem konkreten Tische durch Nachahmung ein Abbild schafft. Dasselbe gilt aber nicht nur von der bildenden Kunst, sondern auch von der Dichtung. Wie das Epos so ist auch die Tragödie eine Nachbildung des Lebens und sinnlicher Vorgänge und darum von der Wahrheit noch weiter entfernt als das Handwerk und das reale Leben. Sie ist deshalb auch für die Erziehung zur Erkenntnis untauglich und wird dadurch geradezu gefährlich, daß sie sich an den unvernünftigen Teil der Seele, an das Gefühls- und Triebleben wendet und dieses durch Erregung verschiedener Affekte nährt und stärkt.

Plato bestimmt also das Wesen der Kunst nicht vom ästhetischen Gesichtspunkt aus, sondern läßt sich von der Frage nach dem Erkenntnisgehalt und dem ethisch-erziehlichen Werte leiten. Der Grund ist der, daß er erklären will, warum er, so schwer es ihm persönlich wird, die Tragödie ebenso wie Homer aus seinem Idealstaate verbannen muß. Deshalb erhält auch in der Bewertung der Kunst allein der Logos das Wort, und dieser fällt ein Urteil in eigener Sache, ohne den Sinnen und ästhetischer Betrachtung Gehör zu geben.

Die Verwerfung der großen Dichtung widerstrebte Aristoteles' natürlichem Empfinden, und um das Hauptbedenken Platos zu beseitigen, entwickelte er seine berühmte Lehre von der Katharsis, die freilich im Altertum viel weniger Aufsehen erregt hat als in der Neuzeit. Auch er erkennt an, daß die Tragödie auf das irrationale Triebleben der Seele wirkt und in ihr, wie schon Gorgias ausgesprochen hatte, namentlich Furcht und Mitleid weckt. Aber solche Regungen sind nun einmal in der Natur der Menschenseele mitgegeben und in rechten Grenzen durchaus am Platze; nur das Übermaß ist gefährlich. Gerade aber, um dieses zu verhindern, ist es heilsam, ihnen von Zeit zu Zeit eine gewisse Befriedigung zu verstatten, und dazu vermag die Tragödie zu verhelfen. Denn wie die ekstatischen Neigungen mancher Menschen dadurch unschädlich gemacht werden, daß man ihnen mit Hilfe orgiastischer Musik eine Zeitlang freien Lauf läßt, so bewirkt auch das fiktive Erleben der Tragödie durch das Miterleiden fremden Leides während einer kurzen Zeitspanne eine ungefährliche Entladung, bei der die Seele von Furcht und Mitleid und ähnlichen Affekten 'gereinigt' wird, wie ja auch die Ärzte solche Reinigungskuren anordnen, um den Körper von überschüssigen Säften und Stoffen zu befreien, ehe sie zur Gefahr für den Gesamtorganismus werden. Das Triebleben der Seele wird durch die Tragödie nicht

verstärkt, sondern vor sonst leicht zu befürchtenden Ausschreitungen bewahrt und der gesunde Zustand der Seele gefördert, bei dem der Logos die Führung behält.

Die Katharsistheorie ist also nicht aus dem ästhetischen Interesse erwachsen, Wesen und Wirkung der Tragödie zu erklären, sondern sie will die Bedenken zerstreuen, die Plato vom ethischen Standpunkt aus erhoben hatte.

Das Wesen der Tragödie wie überhaupt der Kunst sieht Aristoteles mit Plato und dem Althellenentum in der Nachbildung von objektiv Gegebenem. „Die Tragödie ist die Nachahmung einer in sich vollendeten Handlung" lautet der Anfang seiner Definition. Sie bildet nur das reale Leben nach. Das ist auch sonst die Auffassung der Zeit. Die Bewunderer von Menanders Kunst faßten ihr Urteil dahin zusammen, seine Komödie sei das Spiegelbild des Lebens.

Dann konnte aber auch der Dichter wie für die alte Zeit nur Nachahmer sein, keine rein aus sich gestaltende schöpferische Persönlichkeit. Selbst wenn man sich darüber klar wurde, daß ein großer Künstler nicht nach einem Modell arbeitete, sondern ein Idealbild entwarf, sah man darin, wie dies Xenophon in den Memorabilien tut, eine Nachahmung, die nur verschiedene Vorbilder vereinte. Dadurch wurde eine wirkliche Würdigung der Künstlerpersönlichkeit unmöglich, und bei Malern und Bildhauern trug noch die herkömmliche Geringschätzung der körperlichen Arbeit dazu bei, sie sozial mit den Handwerkern auf eine Stufe zu stellen. Das Handwerk und die Kunst wurden ja auch gleichermaßen unter dem Begriff der 'Techne' zusammengefaßt. Höher schätzte man freilich den Künstler ein, der nicht mit Meißel und Palette, sondern mit dem Logos arbeitete; und Isokrates nahm für sich den Ehrentitel des prosaischen 'Poeten' in Anspruch, weil seine Reden frei von handwerksmäßiger Schablone und in ihrem Wesen schöpferische Kunstwerke seien. Aber ihm lag nur an der gesellschaftlichen Schätzung der eigenen Leistung, und er war nicht der Mann, um daraus theoretisch allgemeine Folgerungen für die Persönlichkeit des Künstlers zu ziehen.

Für eine grundlegende Änderung der Anschauungen schuf den Boden erst der Hellenismus, in dem sich die Kunst von den alten religiösen und ethischen Bindungen befreite und ihr eigenstes Wesen rein entwickeln wollte. Wie sich das ästhetische Empfinden gegen die Vorherrschaft des Logos auflehnte und für sich das Recht beanspruchte, über Wesen und Wert des Kunstwerkes zu urteilen, haben wir schon verfolgt (oben S. 269). Aber die Poetik der Zeit beschäftigte sich nicht nur mit diesem, sondern auch mit der Persönlichkeit des Künstlers und faßte seine Aufgaben und sein Schaffen in eigener, neuer Weise auf.

Schon Aristoteles fragte bei der Tragödie nur nach der Wirkung auf den einzelnen Menschen und hatte kein wirkliches Gefühl mehr für die Bedeutung, die im fünften Jahrhundert die große Dichtung für das Leben des gesamten Volkes und der Polis gehabt hatte. Im dritten Jahrhundert erklärte Eratosthenes mit selbstverständlicher Bestimmtheit, auch Homer, in dem nicht nur die große Masse, sondern auch die Stoa den Träger uralter Weisheit sah, habe garnicht die Absicht gehabt, Erzieher des Volkes zu sein, und habe nicht zu Nutzen und Belehrung, sondern als 'Psychagoge' zum Genuß und zur Unterhaltung der

Hörer gedichtet; und diesen Standpunkt vertrat mit Bezug auf die gesamte Dichtung wie auch auf seine eigenen Werke der tonangebende Ästhetiker des Hellenismus, Kallimachos. Er war sich völlig darüber klar, daß in der Großstadt Alexandreia mit ihren gesellschaftlichen Unterschieden, mit ihrem Gemisch von Hellenen und Barbaren von einer sittlichen Einwirkung der Poesie auf die Gesamtheit keine Rede mehr sein konnte. Er trug seine aus ganz persönlichem Gefühl geborenen Gedichte im engen Kreise von Gleichgestimmten vor, um ihnen den ästhetischen Genuß zu bereiten, den er selbst beim Schaffen empfand. Sein Dichtertum war ihm nicht mehr ein göttliches Geschenk, sondern der Ausfluß einer individuellen Naturanlage, die sogar für die Gattung und den Stil seiner Dichtung genau den Weg wies. Zu der Naturanlage mußte freilich nach seiner Auffassung — er war im Grunde Mann der Wissenschaft und die Poesie nur ein Seitenbereich seines Lebens — sorgfältige Schulung und Technik kommen. Nicht der 'gottbegeisterte', sondern der 'gelehrte' Poet wollte er heißen, und die Charakteristik, die Ovid von ihm gibt: „Quamvis ingenio non valet, arte valet" sollte keine Herabsetzung, sondern hohe Anerkennung sein. Der eigentliche Stolz des hellenistischen Dichters war es aber, wenn er von sich rühmen durfte, daß er nicht ausgetretene Pfade gehe, sondern Neues, Originelles, Persönliches schaffe. Ganz anders als in der klassischen Zeit trat darum jetzt der Dichter mit seiner Person in seinen Werken, selbst im Epos hervor; und unwillkürlich erwuchs aus alledem bei ihm selbst wie bei seinen Lesern das Gefühl, daß der Dichter über seinem Werke stehe und dieses nicht nur Erzeugnis einer nachahmenden Kunst, sondern originelle Leistung einer schöpferischen Persönlichkeit sei. In das klare theoretische Bewußtsein wurde dieses Gefühl aber erst erhoben, als Anregungen von einer anderen Seite hinzukamen.

Die Stoiker legten trotz oder vielmehr gerade wegen ihres Materialismus aus religiösen Gründen größten Wert darauf, dem Geist vor dem Stoff, mit dem er von vornherein verbunden ist, den Vorrang zu wahren. Wenn Aristoteles das konkrete Sein aus den beiden Prinzipien Stoff und Form erklärt hatte, setzten sie an die Stelle der reinen Form, die, selbst unbewegt, durch ihre Vollkommenheit im Stoff ein Streben hervorrufe, den Logos als das schöpferische Prinzip, das *ποιοῦν*, das den 'leidentlichen' Stoff vernunft- und zweckgemäß formt. Diesen göttlichen Logos stellte daher Zenon der hellenischen Physis gleich und definierte ihn als 'das künstlerische Feuer, das methodisch zum Schaffen schreitet', und vom künstlerischen Schaffen des Logos und der Natur sprachen gern auch seine Nachfolger. Für die Stoa war es aber derselbe Logos, der im Kosmos und im Menschen wirkte. Von selbst ergab sich damit die Folgerung, daß auch der Mensch schöpferische Kräfte in sich trage, die ihn zum künstlerischen Schaffen befähigen. Die alten Stoiker hatten allerdings an der menschlichen Kunst kein eigenes Interesse. Um so stärker hat sich Panaitios bemüht, zu zeigen, daß der menschliche Organismus durch seine Sinneswerkzeuge wie durch die Hände zur Kunstfertigkeit veranlagt ist, daß der Logos tatsächlich mit ihrer Hilfe alle möglichen Künste entwickelt, durch diese die ganze Erdoberfläche für seine Zwecke umgestaltet und 'in der Natur gleichsam eine zweite Natur

geschaffen hat'. Sein Schüler Poseidonios bestimmt dann geradezu das praktische Ziel des Menschen dahin, 'nach Kräften an der realen Gestaltung und Ordnung des Kosmos mitzuarbeiten'; und Demokrits kulturgeschichtlicher Anschauung, daß der Mensch die Kunst in Nachahmung der Natur und der tierischen Fertigkeiten entwickelt habe, stellte er die These entgegen, der Mensch habe wohl von dieser Seite Anregungen erhalten können, aber kraft seines Logos, der sich in einzelnen hervorragenden Meistern entfaltete, etwas ganz anderes, dem eigenen Wesen Gemäßes geschaffen. Menschliche und tierische Intelligenz seien völlig verschieden. Die Netze der Spinnen und die Waben der Bienen seien gewiß in sich vollkommen, aber sie seien garnicht Erzeugnisse einer wirklichen 'Kunst', sondern eines Gattungsinstinktes, der eben nur dieses eine Werk und zwar immer in derselben Gestalt hervorbringe, während die menschliche Kunst alle Gebiete des Lebens umfasse und sich durch die schöpferische Leistung von Einzelpersönlichkeiten so vielseitig entfalte.

Diese Anschauung entsprach dem individualistischen Geiste der Zeit. Der Architekt Vitruv macht freilich einmal seinem Ärger über die moderne Wandmalerei Luft, die sich nicht mehr die wirklichen Dinge der Natur zum Vorbild nehme, sondern phantastische Gestalten male, die es nie gegeben habe; aber damit bezeugt er gerade, daß in seiner Zeit künstlerische Strömungen ans Licht traten, die ihr Ziel nicht mehr in bloßer Nachahmung, sondern in freier, schöpferischer Gestaltung sahen.

Um seine Schilderung des 'idealen' Redners vorzubereiten, verweist Cicero im Orator auf Pheidias, der bei der Schaffung der Zeusstatue nicht ein sinnliches Modell nachgebildet habe, sondern von einem Bilde göttlichen Wesens geleitet worden sei, das er in seinem Innern trug und mit seinem geistigen Auge schaute. Ganz ähnliche Gedanken führte in der Kaiserzeit Dion von Prusa in der Rede aus, die er bei der Festfeier von Olympia zur Verteidigung des Bilderkultes hielt, und Philostrat verwob sie in eine allgemeine Erörterung über die Kunst. Das ist etwas ganz anderes als die xenophontische Erklärung, daß in solchem Falle der Künstler bei seiner Nachahmung verschiedene sinnliche Modelle verbinde (oben S. 275). Cicero verweist auf die platonische Idee, und an platonischen Einfluß werden wir auch denken, wenn jetzt die Anschauung, daß nur göttliche Begeisterung Großes schaffe, wieder auflebte und auf die bildenden Künste ausgedehnt wurde. Philostrat scheidet nach älterer Theorie von der Nachbildung durch die Hand die Nachahmung durch den Geist, der unabhängig von Auge und Sinneseindruck das Wesen eines Objektes erfaßt und sich ein Bild von ihm macht, ein Bild, das nicht nur dem Künstler, sondern auch dem Betrachter vor Augen steht und den Maßstab für die Beurteilung des Kunstwerkes gibt. Bewirkt werde das durch die Vorstellung, die eine 'klügere Künstlerin' sei als die bloße Nachahmung. „Denn diese bildet nur nach, was sie gesehen hat, die Vorstellung auch, was sie nicht gesehen hat," aber im Hinblick auf das wahrhaft Seiende als real voraussetzt.

Die Vorstellung, die 'Phantasia', hatte in der Philosophie früher das mit Bewußtsein von der Seele aufgenommene, durch die Sinne vermittelte Wahr-

nehmungsbild bezeichnet. Aber die Rhetorik würdigte bereits die Fähigkeit der Seele, willkürlich Phantasievorstellungen zu bilden, und lehrte mit ihrer Hilfe die Stimmung der Hörer zu beeinflussen. In der Kunsttheorie wuchs die Phantasie jetzt über die ursprüngliche Bedeutung hinaus und war auf dem Wege, zu einem entscheidenden Faktor im künstlerischen Schaffen zu werden. Aber von einer freischaffenden 'Phantasie' im modernen Sinne blieb sie doch noch weit entfernt. Die neue Auffassung der Kunst stammt aus dem Geiste einer Zeit, die ein viel stärkeres Gefühl für künstlerisches Schöpfertum hat als die klassische. Doch völlig eigene Wege wagt diese nicht mehr einzuschlagen, und wenn sie darum auf Platos Ideenlehre und Kunsttheorie zurückgreift, versperrt sie sich den Weg, um von dem Glauben, daß das Wesen der Kunst in der Nachahmung erschöpft sei, loszukommen.

Aber ganz vergessen wurde der stoische Gedanke nicht, daß der menschliche Logos in der Kunst seine Schöpferkraft bewähre. Noch Eusebios, der in seiner Theophanie das stoische Preislied auf die Hoheit der Menschennatur mit christlicher Abtönung wiederholt, führt — wohl letztlich von Poseidonios beeinflußt — aus: „Der Mensch hat durch seinen Logos nicht nur alle möglichen Künste und Wissenschaften hervorgebracht, er hat nicht nur ein Abbild des von Gott geschaffenen Himmelsgewölbes und seiner Bewegungen konstruiert, sondern er eiferte sogar mit vernünftiger Kraft dem Allschöpfer nach und schuf Leben, indem er mit seiner plastischen Kunst aus der seelenlosen Materie Menschengestalten bildete, und damit erwies er sich als würdig, Gottes Ebenbild zu heißen."

Als unter Augustus eine Woge nationalen Empfindens die Herzen der Römer emportrug, besann sich auch die Dichtung auf das, was einst bei den Hellenen ihre höchste Aufgabe gewesen war. Noch einmal wollte der Poet als Erzieher seines Volkes und als der Beauftragte Gottes, als vates wirken. Als Musenpriester trat Horaz in den Römeroden vor sein Volk hin, um an seinem Teil für dessen sittliche Erneuerung mitzuwirken. Aber die Zeit war zu nüchtern, um dieses Ideal lange lebendig vor Augen zu behalten. Horaz selbst machte sich in der Poetik über die Originalgenies lustig, die sich auf göttliche Ekstase etwas zugute taten. Und wie er in der Frage nach der Wirkung der Poesie dem Dichter die Siegespalme zuspricht, der den Nutzen mit dem ästhetischen Genuß gemischt vermittelt, so schlägt er auch bei der Beurteilung des schaffenden Künstlers einen Mittelweg ein, indem er Naturanlage und die von den Hellenisten geforderte strenge Technik für gleich notwendig erklärt. Das Problem 'Nachahmung oder schöpferische Leistung' taucht bei ihm höchstens am Rande auf.

XI

Das Naturgefühl

Schönheit verklärt das Leben des Hellenen und gibt seinem Leben erst vollen Wert. Schönes will er selbst schaffen. Die Kunst gehört zu den selbstverständlichen Lebensäußerungen, die aus seinem Wesen quellen. Aber sie ist nicht auf den Menschen beschränkt. Die große, die wahre Künstlerin ist die Natur, die ihn umgibt und alles Leben gestaltet. Ihrem Vorbild folgt die menschliche Kunst und Kultur. Sie ist Nachahmung der Natur.

Schon für unsere Klassiker waren die Hellenen das Volk, das bei höchsten Kulturleistungen unmittelbar der Natur verbunden blieb. Eben darum ist es aber notwendig, daß wir uns genau darüber klar werden, was sie unter Natur verstanden, und was diese ihnen bedeutete.

Das Grundgefühl der Hellenen war, daß die Welt, in der sie lebten, selbst als Ganzes von Leben erfüllt, von lebendigen wirkenden Kräften durchströmt sei. Das war die Wurzel ihrer Religion. Am unmittelbarsten hatten sie dieses Leben in der Tierwelt vor Augen, in dem Adler droben in den Lüften wie in der Gans, die er vom Hofe raubte, in den Löwen und Wölfen, die in ihre Herden einbrachen, wie in dem Hunde, der Haus und Hürden bewachte. Aber eine Dryas lebte auch in jedem Baume; Leben sah und hörte der Hellene im schäumenden, tosenden Gießbach, der mit unbändiger Kraft in einem Augenblick die Umfriedungen des Weinbergs hinwegriß, die der Mensch in langwieriger, mühevoller Arbeit hergestellt hatte. Voll Leben war vor allem das Meer, das ewig bewegte, unerschöpfliche, bald freundlich lächelnde, bald furchtbar schreckende, das weite und unergründliche, azurne, purpurne, weinrote, veilchenfarbene, dann wieder sich in trübes Grau oder in dunkle Nacht hüllende Meer, das in sich soviel Lebewesen barg und dem Menschen erst volle Daseinsmöglichkeit bot. Noch wenn in hellenistischer Zeit Poseidonios am Strande des Meeres steht und beobachtet, wie in immer gleichem Rhythmus die Wellen heranspülen und wieder zurückfluten, erkennt sein wissenschaftlicher Geist darin das Atmen des Meeres; und wenn dabei Algen und Holzteilchen ans Ufer getragen werden, so sind das für sein Forscherauge Fremdkörper, die ein lebendiger Organismus abstößt. Schon für Thales waren aber die magnetischen Kräfte der Beweis, daß auch der scheinbar tote Stein Leben und Seele habe, und für Plato wie für die Stoa ist die Welt nicht nur der Urquell alles Einzellebens, sondern selbst ein allumfassendes Lebewesen, das Bewegung, Leben, Seele in sich trägt.

In diesem großen Lebenszusammenhang steht der Mensch mitten drin, ist ein Teil von ihm. Mit der Tierwelt verband den Hellenen auch eine seelische Gemeinschaft. Er hatte Verständnis für den Schmerz des Vogels, für die Wut des Löwen, denen man die Jungen geraubt. Für den ungeselligen Polyphem ist sein 'lieber' Widder der einzige mitfühlende Gefährte, zu dem er sich aussprechen kann. Der heimgekehrte Odysseus wird zuerst von seinem alten Hunde erkannt, und er muß die hervorquellenden Tränen zurückdrängen, als dieser ihn mit einem letzten Schweifwedeln begrüßt, ehe ihn das Los des dunklen Todes ereilt. Um den gefallenen Patroklos weinen Achills Rosse, und von Mitleid erfaßt, tröstet Zeus selbst die Tiere mit dem Hinweis auf das allgemeine Los des Menschengeschlechts. Sie ahnen auch das Geschick ihres Herrn voraus, und Hera verleiht ihnen menschliche Stimme, um ihrer Trauer Ausdruck zu geben.

Mit der göttlichen Mutter Thetis steigen all die Nereustöchter aus der Meerestiefe zu Achill empor, um sich als Chor mit den sterblichen Frauen in der Totenklage um seinen Freund zu vereinen. Ehe dann die letzte gewaltige Schlacht beginnt, entbietet Zeus alle Götter zur Versammlung auf den Olymp:

„Keiner fehlte der Ströme — blieb nur Okeanos ferne —,
Keine von allen den Nymphen, soviel sie prangende Haine
und die Quellen der Ströme und grasige Triften bewohnen."

Auch sie sollen nicht beiseite stehen, wenn eine Entscheidungsstunde für die Menschheit naht. Und dann donnert Zeus selbst schreckenerregend vom Himmel, und Poseidon erschüttert die Erde so gewaltig, daß Hades entsetzt von seinem Throne emporfährt, voll Furcht, sein Totenreich könne den unberufenen Blicken der Sterblichen preisgegeben werden. Die ganze Welt gerät in Aufruhr. Auch die Elemente greifen unmittelbar in die Schlacht ein. Wie ein schwacher Hütejunge wäre sogar der gewaltige Achilles von den Fluten des von ihm schwer gereizten Skamandros hinweggeschwemmt worden, hätte ihn nicht Hephaistos gerettet, der gegen die Wasser das Feuer heranführte.

Bei Jesu Tod verliert die Sonne ihren Schein, und der Vorhang des Tempels zerreißt; aber das ist ein göttliches Wunder, das die Naturgesetze durchbricht. Bei Homer nimmt an dem entscheidenden Ringen der Menschen die ganze Natur selbst teil. Mensch und Gott, Tier- und Pflanzenwelt, Wasser und Feuer, sie alle sind ja Glieder des einen allumspannenden Kosmos, aus dem auch ihr eigenes Leben stammt, und sie stehen in engster Wechselwirkung miteinander.

Das Zentrum dieses großen Lebenszusammenhanges ist aber der Mensch. Mit wachem Interesse und scharfen Sinnen nimmt der Hellene alles in sich auf, was in seiner Umwelt vor sich geht. Am stärksten empfinden wir das wohl, wenn Homer irgendeine Erscheinung aus dieser Umwelt zum Vergleich heranzieht, um den Hörern eine Einzelheit des Liedes nach ihrem sinnlichen Verlauf oder ihrem Stimmungsgehalt eindringlicher nahezubringen. „So dicht und so ununterbrochen flogen die Geschosse von Troern und Achaiern hin und her wie die Schneeflocken, die Zeus an windstillem Wintertage herabsendet, bis Berggipfel und Täler und Felder und die ganze Ebene von einer einzigen weißen

Decke eingehüllt sind." Paris treibt es unwiderstehlich hinaus auf das Schlachtfeld, wo seine Kameraden in schwerem Kampfe stehen; drum stürmt er davon wie ein feuriger Hengst, der sich von der Krippe losreißt und erhobenen Hauptes mit flatternder Mähne zum Weideplatze galoppiert. Bei den Worten des Bettlers, der Penelope von ihrem fernen Gatten erzählt, entladen sich die lang verhaltene Trauer und Sehnsucht in einem Tränenstrom, der so unaufhaltsam fließt wie nach der Starre des Winters das Wasser des schmelzenden Schnees. Worauf es beruht, daß diese Gleichnisse regelmäßig zum Bilde eines lebendigen Vorganges werden, haben wir schon früher gesehen (S. 166): der Hellene nimmt die Einzelheit nicht isoliert auf, sondern schaut sie in dem Zusammenhang, dessen Bestandteil sie ist. Das Gleichnis selbst ist aber für ihn nicht eine willkürlich gezogene Parallele, eine Analogie aus wesensfremdem Bezirk; es erfüllt seinen Zweck nur darum, weil der verglichene Vorgang aus demselben Urgrund den Lebens stammt wie der erzählte und dieselben Lebenskräfte an einer anderes Stelle aufzeigt, an der sie sinnfälliger in Erscheinung treten.

Als dichterischer Schmuck wurden die Gleichnisse bald zum Selbstzweck; aber ihrem Ursinn nach hatten sie nur der Erzählung vom Menschen zu dienen, die den eigentlichen Gegenstand des Liedes bildete. „Nenne mir, Muse, den Mann!" beginnt die Odyssee; von Achilles' Zorn will die Ilias künden, und dieses Thema behält der Dichter fest im Auge. Die Schilderung der Naturvorgänge empfängt ihre Bedeutung erst vom Menschen aus. Wenn Homer das Wüten eines Sturmes ausmalt oder die Höhle des Kyklopen beschreibt, so tut er das, weil diese den Hintergrund und die Voraussetzung für die menschliche Handlung abgeben. Denn der Mensch west und wirkt nun einmal in der Umwelt, die ihn umgibt. Sie ist das große lebenerfüllte Ganze, von dem er selbst einen Teil bildet.

Eben darum war aber diese Welt für den Hellenen nicht etwas Andersartiges, Wesensfremdes; sie war nicht etwa ein Gegenüber, mit dem er sich innerlich auseinanderzusetzen hatte, jedenfalls nicht mehr als mit den Wesen seiner eigenen Gattung, den Mitmenschen. Er betrachtete die Umwelt vom Blickpunkt des eigenen Ich. Aber er gehörte selbst zu ihr; das Gefühl eines Abstandes hatte er nicht.

Die einzelnen Erscheinungen in dieser Umwelt beobachtete der homerische Mensch mit der ihm angeborenen Freude am Erkennen und Schauen, aber auch mit dem ihm eigenen ästhetischen Empfinden. Vor Kalypsos Grotte bleibt selbst der Gott Hermes, der sonst so eilige Bote, in staunender Bewunderung stehen, und auch der hilfesuchende Odysseus nimmt sich Zeit, um Alkinoos' von Gold und Silber strahlenden Palast und die prächtigen Gartenanlagen zu betrachten. Am meisten aber fesselt ihn an diesem Paradies, daß sich Sprießen und Wachsen und Reifen hier vereinen und in keiner Jahreszeit die wohlschmeckenden Früchte fehlen. Den Hellenen liegt die Anschauung, Tiere und Pflanzen seien nur um des Menschen willen geschaffen, völlig fern; aber ihr Wohlgefallen am Schönen wird gesteigert, wenn es zugleich dem Nutzen des Menschen dient. An der dem Kyklopenlande vorgelagerten Insel rühmt der Dichter die durch einen breiten Meeresarm gesicherte Lage, den windgeschützten Hafen, die schwel-

lenden Wiesen, das fette Erdreich — ein ideales Land für eine hellenische Ackerkolonie; aber daß die Natur des von keinem Menschenfuß betretenen Eilandes als solche einen Reiz auf die Beschauer ausübt, davon spüren wir nichts. Er sieht und deutet die Dinge vom Menschen aus.

Noch viel unmittelbarer und enger als die ritterlichen Herren Homers ist der Bauer Hesiod seiner Umwelt und seiner Scholle verhaftet. Mit saurem Schweiße ringt er dem Acker seine Erzeugnisse ab. Er fühlt, wie er von Wind und Wetter abhängt. Im Januar spürt er es am eigenen Leibe, wenn der eisige Boreas mit solcher Gewalt über den Helikon dahinfegt, daß die mächtigen Eichen krachend zu Boden stürzen und die wilden Tiere trotz ihres dichten Felles vor Frost den Schwanz einklemmen, der Mensch aber seinen dicksten Mantel und seine filzgefütterten Schuhe anziehen muß, um sich vor der Kälte zu schützen. Er kennt auch den Sommer, in dem die Sonne so unbarmherzig brennt, die Frauen so geil und die Männer so schlaff sind und der Bauer sich mittags ein kühles Plätzchen im Schatten eines Felsens am fließenden Bach sucht, um sein Essen zu verzehren. Aber all das gehört einfach zu seiner Lebenswirklichkeit, und eine besondere Liebe zur Natur, eine Freude an ihrer Schönheit liegt außerhalb seiner Gefühlswelt. Er lebt in der Natur; aber er ist der echte Bauer, der nur an den Ertrag denkt. Sein Heimatdorf Askra ist für ihn das elende Nest, wo der Boden niemals die Arbeit lohnt (oben S. 129).

Sappho kennt keine Bindung an Grund und Boden. Sie ist bereits die Vertreterin einer städtischen Kultur, die eine Nebenbuhlerin wegen ihres 'bäuerischen' Benehmens verspottet, und baut sich ihre eigene Welt der Anmut und Schönheit auf. Aber den milden Glanz dieser Schönheit findet ihr weiblicher Sinn auch außerhalb des menschlichen Bereiches. So konnte das wundervolle Gedicht entstehen, in dem sie ihrer Atthis die Erinnerung an die gemeinsame Freundin Arignota wachruft, die ihrem Gatten nach dem fernen Sardes folgte; „jetzt aber glänzt unter Lydiens Frauen sie wie nach dem Sinken der Sonne der rosenfingerige, alle Sterne überstrahlende Mond, der sein Licht ausgießt über die salzige Meerflut wie über die blumenreichen Fluren, und genetzt ist alles von schönem, erquickendem Tau; üppig sprießen die Rosen, die zarten Gräser, der blühende Klee".

Um eine anschauliche Vorstellung des griechischen Lagers mit seinen unzähligen Wachtfeuern zu geben, zieht schon Homer den Vergleich mit dem Nachthimmel, an dem der Mond und die Fülle der Sterne glänzen; er schildert auch einmal die pechschwarze Nacht, in der man die Hand nicht vor Augen sieht, weil sich der Mond hinter Wolken versteckt. Aber das sind rein sachliche Angaben, durch die Erzählung gefordert. Alkman hat einmal mit einfachsten Mitteln die Stimmung zum Ausdruck gebracht, die das Schweigen der Natur in der Nacht weckt: „Es schlafen des Gebirges Gipfel und Schluchten, die Klippen und die Klüfte und alles was kreucht und fleucht, von der dunklen Erde genährt, die Tiere der Bergwildnis, der Bienen Geschlecht und die Ungetüme in den Tiefen des Meeres. Es schlafen der Vögel Scharen, der weit die Flügel spannenden." Aber leider ist uns der Zusammenhang, in dem die Schilderung stand, und der

künstlerische Zweck, dem sie diente, ganz unbekannt. So ist Sappho für uns die erste, die den Stimmungsgehalt von Natur und Landschaft voll empfindet und wiedergeben will. Unwillkürlich denken wir an „Füllest wieder Busch und Tal"; aber da dürfen wir den großen Unterschied nicht übersehen. Er liegt nicht so sehr in dem 'Nebelglanz', den der unter nordischem Himmel lebende Dichter vor Augen hat, sondern greift viel tiefer. Bei Goethe ist es hier wie in „Über allen Gipfeln ist Ruh" und wie etwa auch in Klopstocks 'Sommernacht' das Naturerlebnis, das ihn zu dem Gedicht angeregt hat, weil die Mondnacht mit ihrem stillen Frieden endlich auch einmal seine Seele ganz löst und ihre eigene Ausgeglichenheit in sein unruhiges Herz hineinträgt. Sappho geht dagegen von ihrem Erlebnis im menschlichen Kreise aus, von der Sehnsucht nach der fernen Arignota; und die Naturschilderung erwächst aus dem Wunsche, sich die Schönheit ihrer Freundin durch einen Vergleich zu vergegenwärtigen. Wie in den homerischen Gleichnissen formt sich daraus ein geschlossenes Bild, und unwillkürlich stellen wir uns vor, wie Sappho von Lesbos nach Asiens Küste hinüberschaut und sich dabei dem Zauber der Mondnacht hingibt. Aber wenn sie nun schildert, wie der 'schöne' Tau die blumenreichen Fluren erquickt und überall frisches Leben sprießen läßt, so haben wir wohl die Empfindung, daß solche Gedanken darum in ihr aufsteigen, weil sie als fühlender Mensch erlebt hat, daß die Schönheit ihrer jungen Freundin nicht nur ihr Auge entzückte, sondern auch auf ihre Seele befruchtend gewirkt und in ihr geistiges Leben und schöpferische Kräfte geweckt hat.

Was Sappho in ihrem menschlichen Kreise erlebt, vermag sie als Hellenin in ihrer Umwelt wiederzufinden, weil in dieser dieselben Lebenskräfte wirksam sind, und für ihren weiblichen Sinn wird aus der sachlichen Verwurzelung in der Umwelt von selbst eine gefühlsmäßige Bindung, die sie für die Stimmung der Natur empfänglich macht. Wie den milden Glanz der lebenweckenden Mondnacht fühlt sie die sengende Glut der Mittagssonne, wenn die Zikade unter ihren Flügeln ihren Sang hervorströmen läßt, die Wohltat des kühlenden Schattens, wenn aus säuselnden Blättern der Schlummer herabrieselt, die Wonne des Lenzes, den mit sehnsuchtsvollem Lied die Nachtigall kündet, und die unberührte Schönheit des Apfels, der auf höchstem Zweig wohl für das Auge, aber nicht für die begehrliche Hand erreichbar ist. Der Abendstern, der alles heimbringt, was die Morgenröte zerstreute, die Schafherden und die Ziegen, reißt von der Mutter die Tochter durch den Hochzeitszug hinweg. Die Rose gehört zum Kranze der Pieriden, an dem amusische Menschen keinen Teil haben. Immer erwächst Sapphos Lied aus Gefühlen, die das Erleben im Freundinnenkreis geweckt hat; aber das Menschenleben ist für sie unmittelbar in die umgebende Natur verwoben. So trägt sie in sich zugleich ein echtes Naturempfinden, und ihre gefühlsmäßige Einstellung macht sie zur ersten Lyrikerin der Hellenen, zur ebenbürtigen Vorläuferin auch der modernen Lyrik.

Etwa in der gleichen Zeit wurde den hellenischen Frauen auch von ganz anderer Richtung her ein Zugang zur Natur eröffnet. Die Propheten des Naturgottes Dionysos ließen ihren Lockruf „In die Berge, in die Berge!" erschallen,

und mit unwiderstehlicher Gewalt zog es die Frauen aus der Enge ihrer vier Wände ins Freie, um mit dem heiligen Rehfell geschmückt, epheubekränzt, den Thyrsosstab in der Hand in den Wäldern bis zur Erschöpfung zu schwärmen und zu tanzen. Aber was die Gläubigen in der Ekstase schauten, war nicht die Lebenswirklichkeit der Natur, sondern eine Wunderwelt, in der aus den Quellen Milch und Honig floß und die wilden Tiere sich in harmlose Geschöpfe wandelten, die man ungestraft liebkosen konnte. Was man suchte, war nicht das Erleben der Natur, sondern religiöse Verzückung, die wenigstens für Stunden aus der Dumpfheit und Stumpfheit des Alltags erlöste. Allmählich mochte sich damit auch ein neues Naturgefühl verbinden, und auf Bildwerken der hellenistisch-römischen Kunst wird bisweilen die Landschaft zum eigentlichen Thema, während an das dionysische Schwärmen nur noch ein zurückgelassener Thyrsosstab erinnert. Aber da war eben auch im Leben die religiöse Bewegung vorübergerauscht; geblieben war die ewig junge Natur, und an ihr mochte sich jetzt das Gemüt erbauen. Aber das war die Stimmung einer neuen, veränderten Zeit.

Daß der Mensch nur innerhalb seiner Umwelt leben kann und von ihr aufs stärkste beeinflußt wird, hat niemand so klar empfunden wie der wissenschaftliche Arzt Hippokrates. Schon während seiner Praxis als Wanderarzt ging ihm auf, wie sehr der Mensch in seiner Gesundheit und seiner ganzen Konstitution von Wind und Wetter, Luft und Wasser, Sonnenstrahlung und Temperatur abhängig ist, und auf seinen weiten Studienreisen dehnte er diese Beobachtung auf das Volkstum aus (oben S. 176): Landschaft und Bevölkerung bilden eine unlösliche Einheit, in der dieselben Naturkräfte wirken und wie den Leib so auch die Seele des Volkes formen. Das Lebenselement des Menschen ist für ihn die eingeatmete Luft, das Pneuma, das seinen ganzen Körper durchdringt und mit seiner Zirkulation allen Gliedern Bewegung und Leben bringt. Hippokrates erläuterte das durch ein Bild aus der Pflanzenwelt, das für ihn auch nicht ein bloßer Vergleich mit Andersartigem oder ein zufälliges Analogon war, sondern seine Beweiskraft dadurch erhielt, daß hier wie dort dieselben Naturkräfte in gleicher Weise wirksam waren. „Wir teilen das Los der Pflanzen. Denn wie jene im Erdreich verwurzelt sind, so sind auch wir in der Luft verwurzelt durch Nase, Mund und den ganzen Körper. Genauer gesagt, gleichen wir jenen Pflanzen, die Stratiotes heißen. Denn wie diese im feuchten Element verwurzelt sind und bald zu diesem, bald zu jenem Gewässer hintreiben, so sind auch wir wie Pflanzen in der Luft verwurzelt und dabei in Bewegung, indem wir bald nach dieser, bald nach jener Richtung gehen." Gemeint ist eine freischwebende Wasserpflanze, die bei uns Krebsschere oder ähnlich genannt wird. Auf sie weist Hippokrates hin, weil sich bei ihr unmittelbar die Beobachtung aufdrängt, wie sie mit dem umgebenden Element verbunden ist, wie sich die ganze Pflanze bis in die äußersten Spitzen der fleischigen Blätter mit Wasser vollsaugt und jeder Teil, in den dieses nicht gelangt, zum Absterben verurteilt ist. So kann auch der menschliche Organismus nur in innigster Verbindung mit der Luft und der Umwelt existieren. Er ist ein Teil der 'Natur'.

Für eine ästhetische Würdigung der Welt ließ die streng wissenschaftliche

und zugleich praktische Ziele verfolgende Untersuchung des Arztes wenig Raum. Wie nahe diese aber dem griechischen Forscher lag, kann der wenig ältere Herodot lehren. Denn wenn dieser auch auf seinen Reisen sein Augenmerk zunächst darauf richtete, wieweit ein Land günstige Bedingungen für die Ernährung der Bevölkerung schuf, reißt ihn doch immer wieder auch ein schöner Anblick zur Bewunderung hin. Die Schönheit der Baumwolle rühmt er ebenso wie die des äthiopischen Menschen, und von dem Heiligtume in Bubastis sagt er, es verdiene besonders genannt zu werden: „Größer sind nämlich wohl andere Heiligtümer und kostbarer; aber Lust zum Anschauen weckt keines in höherem Maße." Das ist dasselbe hellenische Schönheitsempfinden, das den nüchternen Soldaten Xenophon treibt, in seinem Marschbericht nicht nur Breite und Tiefe der Flüsse zu verzeichnen, sondern auch beim Teleboas anzugeben, 'groß sei er zwar nicht, aber schön', und neben den historischen und antiquarischen Sehenswürdigkeiten auch die Schönheit der persischen Parkanlagen zu erwähnen. So verfahren auch später die periegetischen Handbücher.

Die Güter des Lebens lernt der Mensch erst dann voll schätzen, wenn er sie eine Zeitlang entbehren mußte. Manche attische Bauern werden sich wohl auch einmal wie Hesiod über ihren Acker geärgert haben; aber als sie im Jahre 421 nach zehnjähriger Zusammenpferchung in der Stadt wieder in ihre Dörfer zurückkehren konnten, da beseelte sie nur das eine Gefühl, dem Aristophanes in seiner zur Feier des Nikiasfriedens gedichteten Komödie Ausdruck gegeben hat:

„O du Tag, ersehnt vom Bauern wie von jedem braven Mann!
Froh zu meinen Reben eil' ich, da ich dich sah, nun hinaus,
meinen Feigenbäumen, die ich als ein Junge noch gepflanzt.
Welche Wonne, euch zu grüßen nach so manchem langen Jahr!"

„Männer, denkt der alten Zeit,
wie ihr in dem Schutz Eirenes
einst behaglich lebtet!
Denkt der eingemachten Früchte,
denkt der Feigen, denkt der Myrrhen,
denkt des zuckersüßen Mostes
und des Veilchenbeets am Brunnen,
der Oliven denkt, nach denen
wir uns schon so lange sehnen!
Und für all das
sagt der Friedensgöttin Dank!"

Die saure Arbeit ist vergessen; um so lieber malen sie sich die kleinen Freuden aus, die ihrer warten. Da kommt im Herbst, wenn die Saat schon in der Erde ist und Zeus seinen Regen so reichlich sendet, daß man selbst die Sklaven aus dem Weinberg rufen muß, der Nachbar herüber, bringt Krammetsvögel und Hasenschlegel mit; die eigene Frau holt Erbsen und Kuchenmehl und Feigen aus der Vorratskammer, und bald beginnt ein fröhliches Schmausen, zu dem

ein kräftiger Schluck nicht fehlen darf, „weil der Himmel unsren Fluren Segen und Gedeihen schenkt". Oder ein Bild aus der Sommerzeit:

„Wenn im Felde lustig hell
der Zikade Lied ertönt,
o wie freuts mich, nachzuschauen
bei den edlen Lemnerreben,
ob die Beeren wohl schon weich;
denn die kommen immer früh!
Seh' auch bei der Feige zu,
ob sie schwillt; und ist sie reif,
kost' ich auf der Zunge sie,
lass' im Munde sie zergehen,
singe dazu: „Liebe Horen!",
setze drauf ein Thymianschnäpschen —
Wie bekommt mir solch ein Sommer!
Werde dabei dick und rund!"

Die ganze Komödie ist auf den einen Jubelruf gestimmt: „Hinaus ins Freie, hinaus aufs Land!" Nachfühlen wird das heute können, wer etwa als Junge vom Dorfe in die Stadtschule geschickt wurde und sich in den ersten Ferien wieder nach Herzenslust in Feld und Wald tummeln durfte, wo er 'in seinem Element war'. Von der romantischen Sehnsucht des Großstädters nach dem Landleben, wie sie etwa in Tibulls Elegien lebt, ist diese Stimmung weltenfern geschieden.

In Aristophanes' Zeit war allerdings Athen schon selbst zu einer großen Stadt herangewachsen, die mit ihren engen, staubigen Gassen in den nach Licht und Luft dürstenden Hellenen den Wunsch nach freien Plätzen und frischem Grün wecken mußte. Der Raum war sehr beschränkt; aber die Athener haben es dem reichen Kimon hoch angerechnet, daß er wenigstens auf dem Markte Bäume anpflanzen ließ und draußen vor dem Tore das Gymnasion der Akademie zu einer Parkanlage mit schattigen Alleen umschuf, „wo die Platane mit der Ulme flüsternd Zwiesprach hielt" und man von der Sonnenglut des Ringplatzes Erholung suchen konnte.

Jetzt war die Zeit auch für ein neues Naturerleben reif. Euripides, von dem eine einfühlsame Überlieferung erzählt, er habe seine Werke fern vom lärmenden Stadtgetriebe in einer Grotte auf Salamis mit Ausblick auf die See geschaffen, empfand eine innere Verwandtschaft zwischen der Reinheit des Herzens und der Unberührtheit der freien Natur.

„Dir bring' ich, Herrin, diesen frischen Kranz,
den ich auf nie versehrter Aue wand.
Dort wagt der Hirt die Herde nicht zu treiben,
nie hat der Sichel Schneide sie berührt;
jungfräulich ist die Au, und nur die Biene,
die heil'ge, schwärmt durch ihren Frühlingsflor;
denn Keuschheit ist die Nymphe, die sie tränkt" —

mit diesem Gebet huldigt der ganz in der Jagd und der freien Natur aufgehende keusche Hippolytos seiner göttlichen Schützerin Artemis. Ton und Stimmung sind neu, wenn sie auch aus den Tiefen der Volksseele stammen, die im Leben der Natur die Gottheit erfühlte.

Reiner Knabe, frommer Diener seines Gottes und echtes Naturkind zugleich ist auch Euripides' Ion, der mit den zudringlichen Vögeln, die er vom Heiligtum wegscheuchen muß, wie mit Seinesgleichen redet. Zur Herrin Nacht betet Elektra, sie möge mit ihren sanften Schwingen den kranken Bruder in wohltätigen Schlummer wiegen, und so werden auch sonst besonders im lyrischen Stile seiner Spätzeit für Euripides die heilige Nacht, die Gestirne, Berge und Flüsse, Tiere und Pflanzen zu teilnehmenden, mitfühlenden Wesen, zu denen sich der vereinsamte Mensch ausspricht. Doch auch schon zu Beginn des peloponnesischen Krieges gab vaterländisches Hochgefühl dem Dichter ein Lied ein, in dem er das gottgesegnete Land der Erechthiden pries, wo der Himmel so klar ist, der Kephissos sein erquickendes Naß spendet und Aphrodite sich allezeit aus blühenden Rosen einen duftenden Kranz winden kann. Ästhetisches Empfinden verbindet sich da mit der stolzen Freude an der heimatlichen Landschaft, und diese Paarung trug auch bei seinem sonst so anders gearteten großen Nebenbuhler dazu bei, die Natur in neuer Stimmung zu erleben.

Sophokles besaß noch die naive Naturverbundenheit, die ihn befähigte, in seinen Satyrspielen dem urwüchsigen Charakter dieser Dichtgattung gerecht zu werden, und in den Spürhunden hat er die Harmonie zwischen den Naturgeistern und der ihnen gemäßen Landschaft aufs glücklichste gewahrt. Echte Liebe zur Natur offenbart sich auch in den aus tiefstem Herzen quellenden Abschiedsworten, die bei ihm der sterbende Aias — ein neuer Zug im Bilde des rauhen Helden — an Flüsse, Quellen und Fluren und besonders an sein heimatliches Salamis richtet. Sogar Philoktet nimmt mit warmen Worten von der Einöde Abschied, die ihm so lange das Leben zur Qual gemacht hat, von den Felswänden, die oft von seinen Klagen widerhallten und ihm doch allmählich zu vertrauten Gefährten geworden sind. Und als der neunzigjährige Dichter den Augenblick nahen fühlte, in dem er selbst von der schönen Welt würde scheiden müssen, da feierte er wie Euripides sein Attika als das Land, das die Götter besonders mit Gnadengaben ausgestattet hätten; voraus schickte er aber noch einen Preis des schönsten Fleckchens, das es in dieser herrlichen Landschaft und wohl überhaupt auf Erden gibt. Das ist sein Heimatgau, sein Kolonos.

„Zur Flur, die im Schmucke der Rosse prangt,
zum Herzen des Landes bist du gelangt,
zum glänzenden Hain des Kolonos,
wo in grünenden Schlüften die Nachtigall
mit dem süßen, dem klagenden Liederschall
hinflattert von Zweigen zu Zweigen,
wo dunkel der Efeu am Felsen rankt
und schwer von Früchten das Weinlaub schwankt,
die heilige Rebe des Gottes,

wo ewiger Schatten dem Sonnenbrand wehrt,
kein Sturmwind den wonnigen Frieden stört,
wo Bakchos einherzieht freudenbetört
im Chore der göttlichen Ammen!"

Auch für Plato war der ländliche Besitz seiner Väter nicht nur Erwerbsquelle. Auch er liebte den heiligen Boden seines Mutterlandes, und gern malte er sich aus, wie sein Attika einst noch viel größer und schöner gewesen sei, als eine fette Humusschicht die jetzt kahlen Hänge bedeckte und üppigen Pflanzenwuchs hervorbrachte. Aber ihm besagte die Natur noch mehr. Im Phaidros läßt sich Sokrates wider seine Gewohnheit von seinem jungen Freunde vor die Tore der Stadt hinauslocken, und da geht ihm am Ufer des Ilissos eine fremde Welt auf, die heimatliche Landschaft in ihrer ganzen Lieblichkeit. Zu einer Platane führt ihn Phaidros, hoch mit weitausgreifenden, schattenspendenden Ästen; an ihrem Fuße lädt weiches Gras zum Ausruhen ein; daneben rieselt, in der Mittagsglut des Sommertages doppelt willkommen, ein kühlender Quell, und aus den Büschen vernimmt man das helle Zirpen der Zikaden — ein Plätzchen wie geschaffen für ein Heiligtum der Nymphen. Und in dieser Umgebung erlebt Sokrates an der Seite des 'schönen Knaben' ein Wunder: er fühlt, wie er, der nüchterne Denker, zum Dichter wird, der in dithyrambischen Klängen den Eros zu preisen und in seinem tiefsten Wesen zu verstehen vermag. Rein äußerlich gesehen, mag diese Szenerie uns erklären, wie der platonische Sokrates hier Töne anschlagen kann, die dem historischen ganz fremd waren. In Wirklichkeit läßt uns Plato selbst einen Blick in sein Inneres tun. Er ist es, der an sich die Erfahrung gemacht hat, daß nicht der nüchterne Verstand Höchstes schafft, sondern die Begeisterung durch die Musen und die göttliche Mania des Eros (oben S. 271), und hier muß er aussprechen, welchen Anteil daran die Natur hat, die ihm in der Stille des väterlichen Landgutes nicht nur die gedankliche Konzentration erleichtert, sondern auch die rechte Stimmung zum Schaffen und Gestalten erzeugt.

Der persönliche Charakter, den dieses Naturerleben trug, war Plato wohl bewußt; er empfand den Unterschied von seinem Meister, der nicht aus der Stadt hinauszugehen pflegte, „weil ihn die Landschaft und die Bäume nichts lehren wollten, sondern nur die Menschen in der Stadt". Wir stehen an einem Wendepunkt des hellenischen Geisteslebens. Sokrates ist der Althellene, der als Bürger ganz in der menschlichen Gemeinschaft der Polis aufgeht; die aristophanischen Bauern leben wie Hesiod in naiver Verbundenheit mit Feld und Weinberg; Plato gehört nach Wohnsitz und Gesinnung beiden Bereichen an; aber als Vertreter städtischer Geistigkeit nimmt er zur Natur doch eine andere Haltung ein als die Landleute. Er ist nicht nur für ihre Schönheit und ihren Stimmungsgehalt empfänglich — es ist kein Zufall, daß seinem Sokrates der Name Sappho auf die Lippen kommt —, sondern er empfindet sie auch als eine Macht, die, wie sie dem Leibe die physische Nahrung spendet, so auf Seele und Geist befruchtend und anregend wirkt.

Sophokles' Chorlied und Platos Phaidros sind die Stellen aus der klassischen Literatur der Griechen, in denen wir am ehesten das moderne Naturgefühl wiederfinden. Um so überraschender muß eines wirken: Wir hören von Bienen und Nachtigallen, von Quellen und Platanen; aber das Wort Natur, das sich uns unwillkürlich bei der Wiedergabe aufdrängt, fällt ebensowenig wie bei Sappho oder den anderen Dichtern, von denen wir vorher zu reden hatten. Das ist nicht Zufall oder Sache des sprachlichen Ausdrucks. Vielmehr haben die Griechen eben keinen Begriff, der nach Gefühls- oder Stimmungsgehalt unserer 'Natur' entspricht. Sie hatten das Wort Physis; aber dieses hatte für sie einen völlig anderen Klang. Es war von den wissenschaftlichen Denkern Joniens geprägt oder doch mit festem Inhalt erfüllt worden, war eine Art objektiver Ergänzung zum Logos und hatte wie dieser durchaus rationalen Charakter. Es bezeichnete die nach ihren unverbrüchlichen Gesetzen alles wirkende Macht, die dem forschenden Geist das Verständnis der Welt erschloß. Wohl mochte die Betrachtung dieser Physis dann gewisse Gefühle auslösen, und Aristoteles steht mit staunender Ehrfurcht nicht nur vor der Gesetzmäßigkeit der Himmelsbewegungen, sondern auch vor dem Zweckschaffen der Physis, das er im Bau der niedrigsten Organismen beobachtet. Aber diese Empfindungen des Forschers waren doch recht verschieden von dem ästhetischen Wohlgefallen, mit dem der naive Hellene die Pracht des Sternenhimmels bewunderte; und wie es im Bauch des Käfers aussah, interessierte diesen herzlich wenig. Sophokles konnte als Dichter von der sterblichen Physis des Menschen reden und mit diesem Worte die angeborene Naturanlage des Neoptolemos bezeichnen; aber wenn er beim Schlage der Nachtigallen oder dem blühenden Krokos das Wort Physis eingeflochten hätte, würde das wie ein kalter Wasserstrahl gewirkt haben.

Nun war freilich schon längst das Wort Physis über die wissenschaftlichen Kreise hinaus in das Allgemeinbewußtsein eingedrungen und hatte dabei den Gedankengehalt wie den Gefühlston verändert. Für die Mediziner wurde die Physis zum Normalzustand des Körpers, den ihre Kunst, wenn er gestört war, wiederherzustellen hatte, und zur großen Lehrmeisterin, die ihnen den Weg wies. Folgenschwerer wurde noch, daß das sophistische Denken den Begriff für das praktische Handeln des Menschen auswertete, indem es dem jederzeit abänderungsfähigen, unverbindlichen Brauchtum die ewige, unverbrüchliche Geltung des Naturgesetzes überordnete. Denn damit wurde die Natur zur Norm des Menschenlebens und zu einem Wertbegriff, an dem man alle geltenden Anschauungen über Sittlichkeit und Lebensgüter überprüfen konnte; und jugendlichen Kraftnaturen mochte wohl das Blut heißer wallen, wenn man ihnen das unveräußerliche Naturrecht des Stärkeren lockend vor Augen hielt. Die Physis wurde zu einer Lebensform, an der man die eigene Gegenwart maß; und je stärker sich infolge des schnellen Anwachsens der Kultur das Bewußtsein regte, daß diese nur die Bedürfnisse des Menschen, nicht aber sein Glücksgefühl gesteigert habe, desto mehr wurde die 'Natur' zu einem Ideal, das man entweder in eine verklärte Urzeit zurückverlegte oder als zu verwirklichendes Ziel für die Gegenwart aufstellte. Diogenes erklärte, Prometheus sei von Zeus zu Recht bestraft worden, weil er

der Menschheit mit dem Feuer den Unsegen der Kultur gebracht habe, und predigte die Rückkehr zur Natur, die für ihn in der Abkehr von allen Kulturgütern bestand. Romantische Stimmung lag ihm selbst völlig fern; ihm ging es nur um den Kampf gegen die Kultur. Aber auch der Peripatetiker Dikaiarch, der nicht daran dachte, diese zu verwerfen, und an den Aufstieg der Menschheit glaubte, verklärte den Naturzustand der Urzeit zu einem goldenen Zeitalter, in dem die Menschen zufrieden von der einfachen Nahrung lebten, die ihnen die Erde von sich aus darbot, und noch kein Besitz zu Streit und Krieg Anlaß gab, die das Glück des Friedens störten.

Diese Zeitströmung war so mächtig, daß sie auch ländliche Gegenden ergriff, die an sich von den Auswüchsen der Kultur kaum gefährdet waren, und auch hier eine bewußte Hinwendung zur Natur hervorrief. Schon im vierten Jahrhundert erblühte eine Dichtung, die sich in die Natur versenkte und aus ihr Stoff und Stimmung entnahm. Auf der kleinen Insel Telis dichtete Erinna, die in einem Epigramm einer Freundin scherzhaft ihr Beileid aussprach, als dieser eine Zikade und eine Heuschrecke, die sie gefangen hatte, eingegangen waren. Die Arkaderin Anyte nahm das Motiv auf und verfaßte ähnliche Gedichte, so einen Nachruf auf ihren lieben Hahn, der nachts einem tückischen Räuber zum Opfer gefallen war und sie nun nicht mehr morgens zum dichten Ruderschlage seiner Flügel krähend aus dem Schlummer wecken würde. Ein andermal verherrlichte sie ein Standbild Aphrodites, die in einsamer Strandlandschaft weit auf die See hinausblickt, um die Schiffer vor Gefahren zu schützen. Unzählige Epigramme priesen, als Brunnenaufschrift gedacht, den unter schattigem Blätterdach aus einem Felsen hervorsprudelnden Quell, der den ermüdeten Wanderer zum Ausruhen einlädt. Echtes Empfinden spricht aus vielen dieser Gedichte. Aber es ist nicht mehr das naive Gefühl des alten Hellenen, der unmittelbar in der Natur lebt und ihr organisch verbunden ist, sondern eine 'sentimentalische', gewollte Hingabe an die Natur, die diese aufsucht und ihren Stimmungsgehalt in sich aufnehmen möchte.

Theokrit und die anderen Bukoliker wollten die Rückkehr zur Natur sogar praktisch in ihrem Leben verwirklichen. Wenn sie sich in Tun und Treiben, Denken und Fühlen, Singen und Sagen der einsamen Hirten versenkten, so taten sie das ja, um nach diesem Vorbild selbst mit und in der Natur zu leben. Sogar die Tracht der Naturkinder legten sie an, nicht aus Lust an einer Maskerade oder um nach außen 'echt' zu wirken, sondern aus dem hellenischen Stilgefühl, das den Einklang der äußeren Erscheinung mit dem Inneren verlangte. Den inwendigen Menschen konnten sie freilich nicht wirklich mit der bürgerlichen Gewandung ablegen, und sie waren sich auch selbst nicht im unklaren, daß ihr bukolischer Sang von dem naturgewachsenen Liede der Hirten im Wesen grundverschieden wäre; sie wußten sehr wohl, daß er ein Erzeugnis berechneter Kunst und — daran lag ihnen am meisten — ganz persönliche Leistung war. Auch sonst empfand Theokrit die Spannungen, die sich zwischen dem wirklichen Leben und der Phantasiewelt ergaben; aber echte Liebe zur Natur gab ihm die Zuversicht, diese überwinden zu können.

Was er und seine Freunde in der Natur suchten, war die Abgeschiedenheit, die sich vor der Welt ohne Haß verschließt; und im engen Freundeskreise sollte ihnen die Poesie zu dem Glücke des seelischen Friedens verhelfen, den Epikur damals seinen Anhängern mit seiner Philosophie verstandesmäßig vermitteln wollte.

Das ideale Leben, das ihm vorschwebte, hat Theokrit in seinem reifsten Gedichte, den Thalysien, poetisch gestaltet. Auf Kos haben ihn und zwei Gefährten befreundete Gutsbesitzer zum 'Erntefeste' eingeladen, das sie Demeter zum Danke für ihren Segen feiern. Auf dem Wege begegnet ihnen ein Wanderer; „es war ein Ziegenhirt, das war nicht zu verkennen, sah ganz wie echte Ziegenhirten aus". Es ist Theokrits Freund Lykidas, und beide verkürzen sich die Zeit durch einen bukolischen Wettgesang, der mit seiner raffinierten Kunst und seinen gelehrten Anspielungen bewußt die schöngeistige Welt feinsinniger Dichter widerspiegelt und nur von literarisch auf der Höhe der Zeit stehenden und ästhetisch durchgebildeten Lesern gewürdigt werden konnte. Aber dieser Wettgesang schließt mit Theokrits Bekenntnis: „Mein Lebenswunsch ist ruhiger Genuß, von keiner Leidenschaft und Aufregung gestört", und das ist das Leitwort für die nun folgende Schilderung des eigentlichen Festes:

„So sang ich, und er lachte wieder recht vergnügt,
gab seinen Stock mir als des Hirtensängers Stab,
dann wandt' er sich zur Linken, ging nach Pyxa fort.
Ich aber, Eukritos und Freund Amyntas auch,
wir kehrten ein bei Phrasidamos, warfen uns
aufs Lager hin, das tief man uns aus duftgem Gras,
aus frischem Weinlaub aufgeschichtet. Tat das wohl!
Zu Häupten rauscht' es in den Kronen über uns
von Pappeln, Ulmen; aus der Nymphengrotte floß
ganz nahe lustig plätschernd heilges Naß herab.
Rings in dem schattigen Gebüsch ertönte hell
das Lärmen bräunlicher Zikaden, und von fern
rief dumpfen Tons der Laubfrosch aus dem Dorngebüsch.
Die Tauben gurrten, Haubenlerch' und Stieglitz sang,
und summend flog die gelbe Biene um den Quell.
Und über allem lag ein Duft von fettem Jahr,
ein Duft von Früchten. Birnen lagen uns zu Fuß,
in Fülle rollten Äpfel rechts und links umher,
und voll von Pflaumen hingen Zweige schwer herab.
Und dann brach man ein Faß vierjähr'gen Weines an.
Ihr Nymphen, die ihr auf Parnassos' Höhe wohnt,
die ihr Kastaliens Quell beschirmt, euch frag' ich nun:
Hat in des Pholos Felsenhöhle solchen Trank
der greise Chiron einst dem Herakles kredenzt?
Und hat wohl jenen Hirten am Anaposfluß,

den Polyphem, den Riesen, der mit Bergen warf
nach fernen Schiffen, solch ein Wein zu plumpem Tanz
verlockt in seinen Hürden, solch ein Göttertrank,
wie ihr ihn damals für uns mischtet am Altar
der Erntegöttin, der Demeter? O wie gern
stieß' ich noch einmal in den Körnerhaufen ein
die Schaufel, säh' die Göttin lächelnd wieder stehn,
Mohnblüten und ein Ährenbüschel in der Hand!"

Auch hier fehlen Anspielungen auf abgelegene Sagen und Gebräuche nicht; aber wir vergessen den gelehrten Dichter und sein ästhetisches Künstlertum und sehen vor uns nur noch den Menschen Theokrit, wie er in vollen Zügen die Natur genießt. Theokrit ist kein Rokokoschäfer, der auch im Kostüm Eleganz und Anmut bewahren will. Nicht eine flüchtige Laune, nicht eine Modeströmung hat ihn zum Bukoliker gemacht, sondern der innere Drang und echte Liebe zur Natur. Wenn er in seinem Thyrsis von dem Sterben des ersten Hirtensängers Daphnis erzählt, gilt dessen letzter Gruß der ganzen Natur, den Wölfen und Bären ebenso wie seinen Herden, und um den Tod des Bukolikers klagen die Nachtigallen und weinen die Quellen, trauern die Blumen, die Tiere. Die Natur ist für Theokrit wie für seinen ganzen Kreis nicht eine fremde Welt, nach der man mit romantischer Sehnsucht schaut. Er lebt in ihr nicht mehr mit der naiven Unmittelbarkeit Homers, der unbefangen Achills Rosse um den gefallenen Patroklos Tränen vergießen läßt und von einem Zwiespalt zwischen Natur und menschlicher Geisteskultur nichts weiß. Er gibt sich bewußt als Kulturmensch an sie hin. Aber sie ist ihm doch noch der eigentliche Lebensbereich, dem er sich innerlich zugehörig und verbunden fühlt, und sie gehört zu seinem Lebensinhalt im selben Maße wie seine gelehrte Dichtung, seine Kunst.

Anders war die Stellung der Natur bei den richtigen Großstadtmenschen. In Alexandreia beneidete der podagrakranke König Ptolemaios die halbnackten bedürfnislosen Proletarier, sah der Gebildete das Los der einfachen Fischer und Handwerker in verklärendem Lichte. Hier begeisterte man sich für die fernen Naturvölker und für alles Primitive. Kallimachos pries das stille Glück der Zufriedenheit in Hekales armseliger Hütte, und sein Akontios suchte die Einsamkeit des Waldes auf, um den Bäumen sein Liebesleid zu klagen und in ihre Rinde den Namen der Geliebten zu ritzen. Der alte Traum vom goldenen Zeitalter wurde zum wachen Wunschbild. Eine Elegie führte aus: Als die Menschen aus dem Naturzustand der Urzeit zum Ackerbau übergingen und damit den Grund für die Kulturentwicklung legten, handelten sie ebenso verblendet wie Glaukos, als er seine goldene Rüstung für die bronzene des Diomedes hingab. Es war das Leben der Bedürfnislosigkeit, Einfachheit und naturhaften Unschuld, das man sich ausmalte, aber als ein Paradies, das für den modernen Kulturmenschen unwiederbringlich verloren war.

Die Großstadtkultur war der rechte Nährboden auch für die Sehnsucht nach der freien Natur draußen auf dem Lande; auch diese war eben zu einer fremden

Welt geworden, mit der man nicht mehr in unmittelbarer Fühlung lebte. Immerhin war das Verlangen nach dieser freien Natur so mächtig, daß man sich nicht mit einer Fata Morgana beruhigen mochte, sondern soweit möglich künstlichen Zugang zu ihr suchte. Die Ptolemaier sorgten durch Anlage von Gärten und Hainen dafür, daß die Häuserwüste Alexandreias von grünen Oasen durchsetzt würde, und berühmt waren die Promenaden von Antiocheia mit ihren Wasserkünsten. In Alexandreia ward auch im Stadtinnern ein Hügel aufgeschichtet, von dem man einen Rundblick über das ganze Gelände genoß. Und wenn man schon in alter Zeit Tempel und Opferstätten gern auf Bergeshöhen angelegt hatte, wo man sich dem Himmel näher fühlte, und aus religiösem Empfinden den Gottheiten des Meeres auf vorspringender Klippe huldigte, um ihre Hilfe zu erflehen, so erhielt jetzt Philadelphos' zur Göttin erhobene Gemahlin Arsinoe, wie ihre Mutter Berenike Schirmherrin der Schiffahrt, ihren Tempel auf einem Vorgebirge, von dem aus sie wie ihre Verehrer den weiten Ausblick auf die See hatten und auch das neue Naturgefühl auf seine Rechnung kam. Gern suchte man jetzt überhaupt Plätze auf, die eine Aussicht auf die Umgebung boten. Schon in der alten Zeit hatte das unmittelbare Naturerleben Einfluß auf die religiöse Stimmung gewonnen. Im Eichenhain von Dodona, auf den Höhen Aiginas, in der gewaltigen Gebirgslandschaft Delphis empfand man besonders die Nähe der Gottheit und das Bedürfnis zu ihrer Verehrung. Jetzt erbaute man Heiligtümer in stimmungsvoller Natureinsamkeit, die zur inneren Sammlung und Andacht einlud.

Aber auch die Privatleute wollten jetzt sogar in ihrer Stadtwohnung nicht auf die Berührung mit der Natur verzichten. An die Haupträume wurde ein Peristyl angegliedert, das außer schattenspendenden Säulenhallen einen grünen Garten und einen Brunnen mit frischsprudelndem Wasser bot. Die Speisesäle wurden so angelegt, daß sie möglichst nach verschiedenen Seiten den Blick ins Freie gestatteten. Die Illusion sollte sogar in den Zimmern selbst das Gefühl wecken, als weile man im Freien, und so bedeckten sich die Wände mit Landschaftsbildern, die mit Vorliebe eine Fernsicht vortäuschten. Das war mindestens in diesem Umfange etwas ganz Neues. An eine künstlerische Ausstattung der Innenräume hatte man in der klassischen Zeit überhaupt kaum gedacht; man lebte ja im wesentlichen außerhalb der Wohnung. Vor allem hatte die griechische Kunst seit ihrem Ursprung als höchsten Gegenstand den Menschen, und die bevorzugte Gattung war die freie Plastik. Eine Einbeziehung der Natur war da nur in Ausnahmefällen möglich, und der auf einem Felsen niedergesunkene barberinische Faun gehört ebenso wie die leise die umgebende Natur andeutende Gruppe des farnesischen Stieres erst der hellenistischen Zeit an. Damals ging man auch, wie der Telephosfries zeigt, systematisch dazu über, im Relief mythologischen Szenen einen landschaftlichen Hintergrund zu geben, während man sich früher mit gelegentlichen flüchtigen Andeutungen begnügt hatte.

Das gegebene Feld, auf dem sich die Darstellung von Natur und Landschaft entwickeln konnte, war die Malerei, und hier hat der Gegenstand bisweilen schon früh ihre Berücksichtigung erzwungen. Das Gemälde des pompejanischen Vettier-

hauses, auf dem Pentheus in einem ansteigenden Felsgelände von den Mänaden zerrissen wird, hat man mit großer Wahrscheinlichkeit auf ein Vorbild des fünften Jahrhunderts zurückgeführt, und dieser Zeit gehört die Amphora an, auf der Pelops zwischen Bäumen und Felsen mit seinem Wagen dem Meer zujagt. Im ganzen blieb es aber bei schüchternen Ansätzen. Man deutete den Raum durch Staffelung der Personen, das Gelände durch Wellenlinien, die Landschaft durch vereinzelte Bäume, Blumen oder Felsen, das Meer durch Striche, Fische oder Schiffe an, wenn man es nicht überhaupt vorzog, die Natur durch menschlich gebildete Geister und Götter, die in ihr als lebendige Kräfte wirkten, vertreten zu lassen. Noch auf einem Wandgemälde in Herculaneum wird die erhabene Majestät der arkadischen Berglandschaft durch die mächtige Gestalt der Nymphe Arkadia eindrucksvoller veranschaulicht, als dies die unmittelbare Nachbildung der Natur vermocht hätte. „Beim menschlichen Körper", sagt Plato im Kritias (107c), „verlangen wir vom Künstler genaue Nachbildung, bei Berg und Wald und Erde und Himmel sind wir mit einer ungefähren, die Wirklichkeit nur vortäuschenden Wiedergabe zufrieden." Noch in dem Gemälde der Alexanderschlacht, das dem berühmten Mosaik in der Casa del Fauno zum Vorbild gedient hat, begnügte sich Philoxenos damit, durch ein paar Steine und Pflanzen des Bodens und durch die kahlen Äste eines Baumes im Hintergrunde den Beschauer daran zu erinnern, daß der Kampf sich nicht im luftleeren Raum abspielt. Interesse an der Landschaft hatte er nicht.

Ganz anders wird das in der hellenistischen Zeit. Die Wandmalereien in Campanien und Rom, die sicher frühhellenistische Tradition fortführen, zeigen uns die verschiedensten Landschaften, heroische, idyllische, fremdländische, heimische mit villenbedecktem Strand, Seestücke mit kriegerischen und friedlichen Szenen. Der Zusammenhang mit der alten Kunst bleibt bestehen; denn zum großen Teil sind diese Landschaften formal der Hintergrund für eine Handlung und werden durch diese — wie etwa die wilden Felszacken auf den heroischen Odysseebildern des Esquilin — in ihrer Eigenart bestimmt. Sogar wenn keine handelnden Personen vorhanden sind, versäumt der Künstler nicht, durch ein kleines ländliches Heiligtum, durch die Einfriedigung eines Gartens oder einen einzelnen Gegenstand, sei es auch nur ein zurückgelassener Thyrsosstab, daran zu erinnern, daß die Natur erst als Lebensraum für den Menschen ihren vollen Sinn gewinnt. Wir können auch von einer Landschaftsmalerei im eigentlichen Sinne kaum reden, weil all diese Bilder nur dekorativen Zwecken dienen. Immerhin wird jetzt aber die Landschaft aus einem bloßen notwendigen Hintergrund zum selbständigen Gegenstande der künstlerischen Darstellung, der sich von der Handlung abhebt, ja diese vollständig aus dem Interesse verdrängen kann. Das ist aber nicht eine durch Zufall hervorgerufene Wandlung des Geschmacks. Der tiefere Grund liegt in dem Bedürfnis der Menschen, erneute Fühlung zu Natur und Landschaft zu gewinnen.

Ein neues Raumgefühl bricht sich Bahn, wenn das Auge nicht mehr wie im echten Hellenentum scharf abgegrenzte und klar überschaubare Formgebilde sucht, sondern in die unendliche Ferne strebt. Die Übereinstimmung mit dem

Naturgefühl der ganzen Zeit tritt am stärksten bei den idyllischen Landschaften zutage. Der tölpelhafte, riesige Bauernjunge Polyphem, der auf dem Bilde im Hause der Livia die zierliche, etwas kokette Nymphe Galatea anschmachtet, ist wohl sogar unmittelbar durch Theokrits Kyklops angeregt; doch auch sonst sind es dieselben bukolischen Motive, dieselben landschaftlichen Züge, die uns in der Malerei und in der Dichtung begegnen.

Das Wichtigste ist aber: Sowenig wie der bukolische Dichter will der Landschaftsmaler die reale Welt, die ihn umgibt, vor Augen führen. Während uns die Tierstücke der Zeit, die Katzen, Hähne, Enten, Tauben durch ihre Naturtreue verblüffen, steckt sich die Landschaftsmalerei andere Ziele. Die schauerlichen Felsgebilde der heroischen Szenen, die idyllischen Täler und Triften, die Nillandschaften mit ihren Wundertieren und Pygmäen, sie alle gehören einer Phantasiewelt an. Der Maler hat garnicht die Absicht, die Natur nachzubilden, die sich objektiv seinem Auge darbietet, sondern die er — und sein Auftraggeber — subjektiv sehen will; und sie sucht er ebenso wie die Dichtung der Zeit gerade im Abstand von der eigenen Welt, in der Ferne grauer Vorzeit, exotischer Gegenden, kulturentrückter Traumbilder. Er verlangt nach dem Stimmungsgehalt der Landschaft, den er in Wirklichkeit aus seinem Innern in sie hineinträgt, und baut sich so selbst die 'Natur' auf, nach der sein romantischer Sinn verlangt.

Eine Ausnahme bilden die beliebten Strandbilder mit ihren Häfen und Schiffen, ihren menschenbelebten Städten und Villenanlagen. Auch sie sind stilisiert; aber sie wollen gegenwärtige Wirklichkeit wiedergeben, und eine bestimmte Gegend liefert das Urbild. Es ist die Westküste Italiens, namentlich der von den Landhäusern der römischen Großen umsäumte Golf von Neapel. Die Römer folgten in der Malerei wie sonst dem künstlerischen Geschmack und dem Stil des Hellenismus; aber sie brachten ein eigenes Naturempfinden mit, das sie nicht verleugneten. In ihrem Blute war etwas von der Bodenverbundenheit des alten Bauernvolkes zurückgeblieben. Aus Vergils Georgica weht uns viel mehr wirkliche Landluft und Ackergeruch entgegen als aus seinen gelehrten hellenistischen Vorbildern. Das Verhältnis zur Natur war bei den nüchternen Römern freilich in erster Linie durch den praktischen Nutzen bestimmt und geleitet; aber bei der Begegnung mit hellenischem Geiste konnte es sich vertiefen und veredeln. Cicero ist die Naturschönheit seines Landgutes in Arpinum, die alle Kunst und alle Marmorpaläste hinter sich lasse, voll erst aufgegangen, als ihn Platos Phaidros in die rechte Stimmung versetzte. Unvermeidlich war es jedenfalls, daß diese römische Naturnähe auf die hellenistische Landschaftsmalerei zurückwirkte, der sie die Aufträge verschaffte. Mit Recht hat man über die kampanischen Strandlandschaften geurteilt, ihre Formen- und Farbensprache sei griechisch, ihr Geist aber durch die nüchterne römische Sachlichkeit bestimmt. Bis in die Einzelheiten stimmen diese Bilder zu der Beschreibung, die Plinius von seinen Villen gibt, und mit demselben Interesse wie Berge und Bäume werden auf ihnen auch die Architekturformen nachgebildet, die Gebäude selbst wie die Säulenhallen, die Fassaden, die Substruktionen der bis in die See vorgetriebenen Villen, die schützenden Dämme und die beliebten Turmanlagen.

Es ist also garnicht die reine 'Natur', die der Maler darstellen will. Wenn Cicero im Anschluß an Panaitios die Kulturleistung des Menschen preist, der sich Land und Meer nutzbar macht, durch Wasserleitungen die Äcker befruchtet, den Lauf der Flüsse lenkt, wohin er will, und 'in der Natur gleichsam eine zweite Natur schafft' (oben S. 276), so ist das die Stimmung, die über diesen Bildern liegt. Aus ihnen spricht das Hochgefühl des auf seine Leistungen stolzen Kulturmenschen und die Freude an dem dadurch ermöglichten Genußleben. Nicht die 'Natur' in ihrem ursprünglichen Sein wollen diese Maler darstellen, sondern die Natur der Landschaft, wie sie der Mensch mit allen Mitteln der Technik gestaltet.

Die ältere Generation des Hellenismus, in deren Adern noch verhältnismäßig viel reines hellenisches Blut floß, hatte das schmerzliche Bewußtsein, daß sie durch die physischen und seelischen Daseinsbedingungen, unter denen sie stand, der Natur, in der ihre Vorfahren unmittelbar lebten und wirkten, entfremdet worden war. Aber losreißen konnte man sich von der modernen Kultur nicht mehr, und die Versuche, künstlich den Zugang zur Natur wiederzugewinnen, vermochten die Kluft nicht wirklich zu überbrücken. So blieb nur die romantische Sehnsucht des Kulturmenschen, der sich bewußt in die Natur einzuleben sucht. In Italien setzte sich dagegen unter römischem Einfluß noch einmal der angeborene Lebenstrieb durch, der unbeschwert von Grübeleien das Dasein hinnahm, wie es die Wirklichkeit bot, unbefangen alle Errungenschaften der Technik ausnutzte, zugleich aber auch die Natur genießen wollte, die der Mensch nach Hitze und Staub und Fieberluft der Großstadt zu seiner Erholung brauchte. Gerade die Verbindung von Kultur und Natur machte das Leben schön, und man hatte keinen Anlaß, sich nach primitiven Zuständen zu sehnen. Nur in den wirren Zeiten der Bürgerkriege konnte die romantische Stimmung auch in Rom eindringen und empfindsame Menschen wie Tibull ganz in ihren Bann ziehen. Aber Alfius, der sich bei Horaz in ein ländliches Idyll hineinträumt, kennt am nächsten Monatsersten nur die eine Sorge, wie er sein Geld am gewinnbringendsten anlegen kann.

Für die heroische Landschaft verlangte das Stilgefühl eine großartige Natur mit wilden Felsen und schroffen Bergen. Für sich genommen widersprach aber solch Anblick dem ästhetischen Geschmack der Zeit. Livius gibt nur dem allgemeinen Empfinden Ausdruck, wenn er von der 'Scheußlichkeit' der Alpen, ihrer foeditas, spricht; und das ist die Einstellung, die vom alten Hellenentum an bis auf die Zeiten Petrarcas und Konrad Gesners herrschend geblieben ist. Als schön galten in der Kunst wie im Leben nur freundliche Landschaften mit sanftgeschwungenen Linien, Vorgebirge mit grünen Tälern, friedliche, von Herden belebte Weiden, wohl auch die weiten Flächen der See. Den Nutzen einer Gegend soll nach Quintilian der Redner erweisen, indem er sie als gesund und fruchtbar rühmt, die Schönheit, indem er sie als meerbespült, eben, lieblich schildert, und die Lieblichkeit, amoenitas, ist auch sonst das eigentliche Kennwort der schönen Landschaft. Solche Gegenden wählte man denn auch für die Sommerfrische und für die den alten Hellenen unbekannten, aber jetzt in Mode kommenden Touristenreisen. Zu diesen trieb freilich weniger die Naturliebe als der Wunsch

'sich zu bilden'. Der Gebildete mußte die berühmten Stätten mit ihren mythologischen und geschichtlichen Denkwürdigkeiten, mit ihren botanischen und zoologischen Seltenheiten gesehen haben. Mehr als die Landschaft des Eurotastales interessierte darum das Ei der Leda, das der gefällige Fremdenführer im Tempel zeigte. Man fand Geschmack an weiter Rundsicht; aber um sie zu genießen, stieg man sowenig wie in alter Zeit auf hohe Berge hinauf. Höchstens zum Gipfel des Aetna kletterte man empor, um den Krater aus nächster Nähe zu besichtigen. Nur als ferner Hintergrund lösten hohe Berge in der Malerei wie im Leben ästhetisches Wohlgefallen aus. Da standen sie im Dienste der 'Poikilia', der bunten Abwechslung, die ein Stilprinzip der hellenistischen Kunst war. In begeisterten Tönen schildert Cicero einmal die Schönheit der Welt, und da erscheinen neben den blühenden Auen, den durchsichtig klaren Bächen, den grünen Ufern, den unzähligen menschenbelebten Inseln auch die tiefen Höhlen, die rauhen Felsen, die gewaltigen Berghänge. Da folgt der Römer dem Rhodier Panaitios, dem seine ägäische Inselwelt vor Augen stand (oben S. 266).

Diese Freude an der Natur war einer von den hellenischen Zügen, die Panaitios in die Stoa hineingetragen hatte. Schon für die alten Stoiker stand allerdings der Begriff der Physis im Mittelpunkte ihrer Welterklärung. Aber da war sie im Sinne der alten Naturwissenschaft zunächst die Macht, die alles Wachsen und Werden nach festem Gesetze regelt. Zenon hatte dem Begriff freilich dadurch einen ganz neuen Inhalt gegeben, daß er diese Natur nicht als mechanisch wirkende Notwendigkeit auffaßte, sondern als eine Kraft, die alles vernunftgemäß gestalte, und sie darum mit dem göttlichen Logos gleichsetzte. Aber wenn er und Chrysipp nun neben der Zweckmäßigkeit der Welt ihre Schönheit priesen, leitete sie nicht das ästhetische Empfinden des Hellenen — am wenigsten die Freude an der Landschaft, die für sie in ihrer Gelehrtenstube nicht existierte —, sondern das religiöse Gefühl, das überall das Walten dieses Logos verspürte und mit Hilfe teleologischer Naturerklärung auch für den Verstand faßbar machen wollte (oben S. 241). Gegenüber dem alten Hellenentum war eine neue gefühlsmäßige Einstellung zur Natur schon dadurch gegeben, daß diese Männer einen scharfen Schnitt zwischen dem Menschen und seiner Umwelt zogen, nur ihn als Zweck der Weltschöpfung anerkannten, Tiere und Pflanzen nur um seinetwillen entstanden sein ließen und ihnen jeden Eigenwert absprachen. Für eine unbefangene Würdigung der Natur, für ein unmittelbares Leben in ihr war da sowenig Raum wie für eine romantische Stimmung, die sich bewußt an die Natur hingibt.

Panaitios war von diesem engherzigen Anthropozentrismus frei. Für ihn war auch die Schönheit der Welt nicht nur dazu da, daß der Mensch sich an ihr erfreue; aber er genoß sie mit dem ganzen ästhetischen Wohlgefallen des Hellenen. Die Physis war für ihn die vernunftgemäß schaffende Allmacht, die er in begeisterten Tönen pries, freilich nicht mit der andächtigen Ehrfurcht des frommen Menschen, sondern mit der bewundernden Einsicht des rationalen Forschers.

Um so mächtiger war das religiöse Gefühl bei seinem Schüler Poseidonios, und für ihn war die Religion nicht nur wie für die Begründer der Schule die Anerkennung der objektiven göttlichen Macht, sondern sie gehörte zum innersten

Wesen des Menschen, war eine Lebensäußerung, die unmittelbar aus seiner eigenen gottverwandten Natur quoll (oben S. 75). Sie mußte darum bis in die Anfänge der Menschheit zurückreichen, konnte aber bei gegebenem Anlaß noch jetzt auch beim Einzelnen mit ursprünglicher Kraft hervorbrechen. Einen Nachklang seiner Anschauungen hören wir wohl bei Seneca, wenn er in einem Briefe ausführt, wie die Menschen im geheimnisvollen Schatten eines Haines von uralten himmelhohen Bäumen, in der Tiefe einer naturgewachsenen Grotte oder vor einem plötzlich mit Urgewalt hervorsprudelnden Quell die Gottheit erleben und mit frommer Andacht verehren. Poseidonios hat viel über den historischen Ursprung der Religion nachgedacht. Hier steigt er bis zu den tiefsten Gründen des hellenischen Gottesglaubens hinab, der in der wirkenden Natur die lebendige Gegenwart der Gottheit fühlte.

Der Begriff der Physis bestimmt in der Blütezeit des Hellenentums das gesamte Lebensgefühl. Er ist verhältnismäßig jung und erst in einer ganz bestimmten geistigen Lage mit seinem Inhalt erfüllt worden. Er ist eine Entdeckung der Wissenschaft. Wenn er sich trotzdem so überraschend schnell auch im Allgemeinbewußtsein durchgesetzt und eine ungeahnte Bedeutung für das Leben des ganzen Volkes gewonnen hat, so war dies nur dadurch möglich, daß die Vorstellung, die das wissenschaftliche Denken zum klaren Bewußtseinsinhalt erhob, längst in den Tiefen der Volksseele vorhanden war. Lange ehe die Ionier die Physis als die Macht, die alles Werden nach ihren eigenen unverbrüchlichen Gesetzen regelt, zur Grundlage ihrer Welterklärung machten, waren die Hellenen von dem Gefühl durchdrungen, daß sie in einem großen Lebenszusammenhange standen, in dem allein sie existieren konnten. In ihn wurde schon das Kind hineingeboren; in ihm mußte sich der Erwachsene die Mittel für sein körperliches Dasein schaffen — „Arbeite, lieber Perses, damit dir Demeter hold ist und du nicht zu hungern brauchst!" ruft Hesiod dem Bruder zu —; in ihm findet der Mensch aber auch die Gemeinschaft, die er für sein geistiges Leben braucht, wie das der aus seiner Polis verbannte Alkaios so ergreifend ausspricht (oben S. 152). Dieses Leben wies dem Menschen einen bestimmten Bereich zu — „Beherzige, daß du ein sterbliches Wesen bist!" ist eines der ältesten hellenischen Leitworte —, legte ihm Verpflichtungen auf und zwang ihn, sich in den großen Zusammenhang einzufügen. Wie sollte das anders sein? Er war ja Teil eines Ganzen. Wie konnte er da sein eigenes Leben anders als im Einklang mit diesem Ganzen führen?

Das alles war so selbstverständlich wie das Leben selbst, und gerade darum bestand auch für das Volksempfinden kein Bedürfnis, diesen Lebenszusammenhang mit einem bestimmten Worte zu bezeichnen. Aber eines stand von vornherein gefühlsmäßig fest: Dieser große Zusammenhang war nicht von Menschen geschaffen, sondern eine heilige Ordnung, der man nicht nur aus Zwang oder um des Vorteils willen folgte, sondern sich mit tiefer Ehrfurcht vor dem Göttlichen beugte. Nichts Furchtbareres konnte dem Menschen widerfahren, als wenn er in Widerspruch zu den Grundgesetzen dieser Ordnung geriet. Aus diesem Gefühl ist der grausige Mythos von dem Menschen geboren, der, ohne es zu wissen und zu wollen, seinen eigenen Vater erschlug und seine Mutter ehelichte und

damit zum Gegenstande des Abscheus und des Grauens nicht bloß für seine Mitmenschen, sondern auch für sich selber wurde. Als dieser Mythos entstand, sah religiöser Sinn in dem Tun des Oedipus den Verstoß gegen die heiligen Gebote der Erdmutter Themis, die es in ihrem Namen trug, daß sie mit ihren Satzungen den Grund für die Ordnung des Menschenlebens gelegt hatte. Spätere sagten, er habe 'gegen die Natur' gehandelt und ihre unverbrüchlichen Gesetze verletzt. Aber zugrunde liegt dasselbe Empfinden, und zu jeder Zeit verlangte das hellenische Gefühl, daß die ungeheuerliche Verletzung der heiligen, objektiv gegebenen Lebensordnung eine ebenso unerhörte Sühne finden müsse, gleichviel ob der Täter subjektiv eine Schuld auf sich geladen habe oder nicht.

Der Begriff der Physis konnte sich klar erst herausbilden, als das mythische Denken durch das rationale abgelöst worden war. Aber dieses selbst war ja doch eine Äußerung des hellenischen Geistes, und auch für die ionische Wissenschaft blieb 'alles voll von Göttern'. Die Physis, die jetzt den Schlüssel zum Weltverständnis gab, war selbst die göttliche Macht, die alles kosmische Geschehen wirkte. Im hellenischen Empfinden war es aber auch vorbereitet, daß sie zur Norm auch für das praktische Menschenleben wurde und die Ethik das Ziel des Menschen in einem 'naturgemäßen Leben' finden konnte. Davon wird gleich in größerem Zusammenhange zu reden sein.

Die griechische Sprache kennt kein 'Naturgefühl', und das Wort Physis hat gefühlsmäßig einen anderen Klang als unser 'Natur'. Kein Grieche hat Spaziergänge gemacht, nur um sich in der 'freien Natur' zu ergehen. Aber in organischer Verbundenheit mit der Natur haben tatsächlich die Hellenen in ihren Anfängen wie in ihrer Blütezeit gelebt, viel unmittelbarer und in tieferem Sinne, als es der moderne Kulturmensch vermag.

XII

Die praktische Lebensführung

Das Gute

Für die Hellenen stammt alles Einzelleben aus dem großen Lebenszusammenhang, der den ganzen Kosmos erfüllt, erhält erst durch diesen Sinn und Wert und empfängt von ihm sein inneres Gesetz. Jedes Lebewesen bringt bei seiner Geburt Anlagen für eine ihm eigentümliche Lebensform mit, und wie die Pflanze ihre Physis erst dann verwirklicht, wenn sie voll ausgereift ist und Früchte hervorbringt, die den Keim neuen Lebens in sich bergen, so tragen auch Tier und Mensch eine immanente Bestimmung in sich, die sie erst durch volle Entwicklung ihrer Anlagen erreichen. Auch für sie ist das Ziel die 'Vollendung ihrer Natur', und in dieser ist ihr bestmöglicher Zustand, ihre ἀρετή, gegeben, die notwendig von einem subjektiven Wohlgefühl begleitet ist. Nach diesem Ziele streben deshalb die Tiere instinktiv, die Menschen bewußt auf Grund freier Entscheidung. Aber auch sie folgen nur ihrem eigenen Wesen. Lebensaufgabe und Lebensziel sind ihnen durch ihre in dem allgemeinen Lebenszusammenhang mitgesetzte Menschennatur vorgezeichnet, nicht von außen her durch eine höhere Macht vorgeschrieben. Ihre eigene Physis ist die Norm, die ihnen zeigt, was gut für sie ist, weil es sie ihrer Bestimmung und ihrem besten Zustand zuführt. Die hellenische Ethik ist notwendig autonom.

Neben dem Menschen stehen freilich die Götter, 'die Stärkeren', und der Mensch wird um des eigenen Vorteils willen gut tun, Fremden und Bittflehenden zu helfen, weil diese unter der besonderen Obhut des Zeus stehen, des höchsten Gottes, der über der menschlichen Ordnung wacht und auf dessen Gunst der Mensch angewiesen ist. Aber diese Hilfe ist nicht etwa darum Pflicht, weil Zeus sie gebietet, sondern Zeus gebietet sie, weil sie der Natur der untereinander verwandten Menschen entspricht und deren eigenes Gefühl sie verlangt. „Eine Handlung", stellt Plato im Euthyphron klar, „ist nicht darum gut, weil sie Gott wohlgefällig und lieb ist, sondern sie ist Gott wohlgefällig und lieb, weil sie gut ist" (oben S. 39). In Zweifelsfällen wird sich der Mensch bei Apollos höherer Einsicht Rat holen, welchen Weg er einschlagen soll, um zu seinem Ziele zu gelangen; aber der Gott sagt ihm dann nur, was objektiv gut und sittlich ist, nicht was er selbst dazu macht. Die Götter sind eben für den Hellenen nicht die transzendenten Herren und Schöpfer der Welt und des Menschen, sondern

sie stehen innerhalb des Kosmos, haben ihre gesonderte Sphäre neben dem Menschen und können wohl Hüter der menschlichen Ordnung, aber nicht ihre Schöpfer sein und nicht durch ihr Gebot Sittlichkeit begründen. Andrerseits trägt der Mensch in sich das Ichgefühl, das keinen blinden Gehorsam kennt, sondern das Streben und das Bewußtsein hat, aus seinem eigenen Wesen heraus und nach eigenem Ermessen sein Leben zu gestalten.

In der Aufklärungszeit hat allerdings zum Protest gegen die moderne Zeitströmung der altgläubige Sophokles auf die ewigen, überall geltenden Gesetze verwiesen, die droben im himmlischen Äther ihren Ursprung haben und von keiner sterblichen Natur erzeugt sind. Doch auch diese 'ungeschriebenen Gesetze' waren Nomoi, also menschliches Brauchtum, das sein inneres Recht und seine bindende Kraft aus der Natur des Menschen ableitete. Noch viel weniger konnten die 'geschriebenen' Gesetze der konkreten Staaten, wenn man sie auch als Glied der Gemeinschaft befolgte, Sittlichkeit schaffen und Anspruch auf innere Verbindlichkeit erheben, weil sie ja nur auf begrenztem Gebiete Geltung hatten und auch da von heute auf morgen geändert werden konnten. Nicht auf ein von außen gebietendes „Du sollst" gründete sich die hellenische Ethik, sondern auf den aus dem eigenen Innern empordrängenden Naturtrieb und auf das „Du kannst". „Du brauchst nur dein eigenes Wesen voll zu entwickeln, dann erfüllst du die Bestimmung, die dir durch die Weltordnung zugewiesen ist, gelangst damit zu deinem besten Zustand und erringst die Glückseligkeit, das höchste Ziel menschlichen Strebens" — das ist das Grundgefühl des selbstbewußten Hellenen.

Das besagt indes nicht, daß der Mensch sich nach subjektivem Belieben sein Leben einrichten darf. Denn seine Autonomie und seine sittliche Kraft dankt er selbst einer objektiven Seinsordnung, die wie im ganzen Kosmos so im Menschenleben waltet, für ihn Lebensraum ist und ihm Verpflichtungen auferlegt. In diese muß der Mensch sich einfügen, um überhaupt existieren zu können, und ihr muß er folgen, um sein Leben richtig zu führen. Das war das Gefühl, das die Hellenen schon in der Frühzeit beseelte, und das änderte sich auch nicht, als das rationale Denken in dieser Seinsordnung die Physis erkannte und als das 'naturgemäße Leben' allmählich für das gesamte Hellenentum zum Wahlspruch der praktischen Lebensführung wurde. Diese Natur schrieb dem Menschen seinen Lebensweg vor, aber nicht als Herrin, die von außen gebietet, sondern als die mütterliche Geleiterin, die ihm nur das als Aufgabe wies, was das immanente Gesetz seines Wesens verlangte und auf das sein eigenes Wollen gerichtet war.

Ziel alles menschlichen Strebens ist das Gute. Das stand längst fest, ehe es Plato ausdrücklich klarstellte. Aber um es zu erreichen, schlugen die Menschen sehr verschiedene Wege ein, und sehr verschieden waren die Vorstellungen, die sie über seinen Inhalt hatten. Die Frage „Was ist das Gute?" war ebenso schwierig und ebenso schicksalsschwer wie die andere: „Was ist Wahrheit?"

Das Wort *ἀγαθός* 'gut' konnte ursprünglich von jedem Ding und jedem Lebewesen ausgesagt werden, wenn es die Eigenschaften besaß, die es haben mußte, um die in seinem Wesen gesetzte Zweckbestimmung innerhalb des Welt-

zusammenhanges zu erfüllen. Beim Menschen bezeichnete es die allgemeine Tauglichkeit ebenso wie die für einen bestimmten Bereich. Gut konnte ebenso wie der Fürst auch der Zimmermann heißen. Der Mensch sprach aber auch von einem für ihn 'guten', brauchbaren Pferde oder Schwerte, und von da aus mochte man alle Dinge, die für ihn nützlich und vorteilhaft waren, wie Reichtum und Gesundheit, 'Güter' nennen (oben S. 205). Das brachte freilich eine gewisse Unbestimmtheit in den Sprachgebrauch und in die Vorstellungswelt, und noch stärker machte diese sich bei dem sachlich zugehörigen und mit dem Superlativ ἄριστος auch sprachlich verwandten Substantivum ἀρετή bemerkbar. Arete konnte ebensowohl die innere Tüchtigkeit und Leistungsfähigkeit des Menschen bezeichnen wie den Besitz äußerer Güter, das Wohlergehen und die günstige Lebenslage. Bei Homer wird Arete am häufigsten vom Mannestum des Helden ausgesagt, aber auch von der Tüchtigkeit der Frau. Wenn im Schlußgesang der Odyssee Agamemnon seiner Klytaimestra Penelope entgegenstellt und sie als Vorbild der Arete preist, meint er natürlich ihr inneres Wesen, ihre Treue und ihre Keuschheit. Aber wenn diese selbst sagt, seit dem Weggange ihres Gatten hätten ihr die Götter die Arete genommen, denkt sie an ihr körperliches Aussehen und ihre äußere Lage: „Mit mir ist nichts mehr los." „Solange die Götter den Menschen Arete geben" — solange es ihnen gut geht —, „denken diese nicht an einen Schicksalswechsel" heißt es ein andermal, und der Gedanke „Böses Tun gedeihet nicht" wird mit einem von Arete abgeleiteten Verbum ausgedrückt.

Das Wort ist für uns unübersetzbar. Völlig verfehlen würden wir natürlich den Sinn, wollten wir es an solchen Stellen mit 'Tugend' wiedergeben. Wie wenig ursprünglich die Arete des Menschen mit einer sittlichen Haltung zu tun hat, zeigt sich darin, daß gerade den beiden größten Frevlern unter den Freiern vom Dichter bescheinigt wird, daß sie an Arete vor den anderen hervorragten. Gemeint ist ihre physische Leistungsfähigkeit und materielle Überlegenheit. Hinzu kommt aber da noch eins: sie sind die angesehensten unter den Freiern, ihre anerkannten Führer. Denn für diese Frühzeit hat die Arete ihre Bedeutung nicht als innere Eigenschaft; sie gewinnt diese auch noch nicht dadurch, daß sie sich in Einzelleistungen bewährt; vielmehr muß zu ihrer Verwirklichung die Anerkennung durch die Gesellschaft hinzutreten. Das Wort Arete hängt etymologisch wohl mit dem Stamme des Verbums 'gefallen' (ἀρέσκειν) zusammen und bezeichnet nicht nur den objektiven Sachverhalt, sondern das Werturteil der Gesamtheit, das ihr Wohlgefallen ausdrückt. Bei dem Einzelnen ist auch das Ichgefühl noch nicht so ausgebildet, daß er sich auf die Stimme seines Innern verläßt und an ihr Genüge findet. Aias hat unbedingt das Bewußtsein, der erste Held zu sein; aber als er im Wettbewerb um Achilles' Rüstung unterliegt, glaubt er nicht nur seine Ehre, sondern auch seine Arete verloren zu haben; und noch bei Sophokles scheidet er aus dem Leben, weil die Aberkennung der Arete durch die Griechen ihm die heldische Daseinsmöglichkeit abschneidet.

Erst allmählich erstarkte das Ichgefühl des Einzelnen so weit, daß er sich über das Urteil der anderen erhob; erst allmählich wandelte sich auch das der Gemeinschaft dahin, daß es die 'Güte' und Tauglichkeit eines Menschen

nicht mehr einfach in seiner physischen oder geistigen Leistungsfähigkeit erblickte, sondern davon abhängig machte, wie er innerhalb der Gemeinschaft seine Kräfte gebrauchte, daß man also einen 'sittlichen' Maßstab anlegte. Aber damit verstärkte sich noch die Mehrdeutigkeit des Wortes Arete und drängte zur Klärung. Wenn Hesiod seinem Bruder vorhält, vor die Arete hätten die Götter den Schweiß gesetzt, will er ihm einschärfen, daß harte eigene Arbeit notwendig ist, um vorwärts zu kommen; er ist aber zugleich gewiß, daß dem ehrlich Strebenden die Götter ihren Segen geben werden. Allein nur zu oft lehrte die Lebenserfahrung, daß der innerlichen Tüchtigkeit doch der Erfolg versagt blieb. Der Hymnendichter bittet daher am Schluß formelhaft den Gott nicht bloß um Arete, sondern auch um 'Olbos', um Segen. Er wünscht nicht nur, daß ihm ein gutes Lied gelingen, sondern daß es ihm auch Anerkennung und klingenden Lohn bringen möge. Öfter noch hören wir die bittere Klage des Guten, daß es ihm schlecht ergehe, während der sittlich Schlechte im äußeren Glücke schwimme. All das führte dazu, daß auch in der Sprache die beiden Bezirke allmählich schärfer abgegrenzt wurden. Das Wort Arete wurde mit mehr oder minder moralischer Bewertung auf die innere Tüchtigkeit verengt, während man für das äußere Gedeihen und Wohlergehen nach anderen Bezeichnungen suchte.

Dabei lebte in der Volksseele ein tiefes Sehnen nach Ausgleich, nach dem Zusammenfallen von innerem Werte und äußerer Lage. Seinen ergreifendsten Ausdruck fand dieses Gefühl in dem echt hellenischen Begriff der Eudämonie und in seiner Entwicklung. Ursprünglich dachte man bei der 'Glückseligkeit' zunächst an höchstes äußeres Wohlergehen, und wie der Volksmund unbefangen die reichen Adelsherren als die 'Glückseligen' pries, so wurde auch nach ganz festem Sprachgebrauch Blüte und Wohlstand einer Landschaft oder Stadt mit demselben Worte bezeichnet. Aber von vornherein war diese Eudämonie scharf von der Eutychie, von dem äußerlichen 'Glück', geschieden, das dem Menschen die zufällige Laune der Tyche in den Schoß werfen mochte. Das Wort hatte religiöse Färbung und besagte, daß der Einzelne oder die Gemeinschaft unter der Obhut eines guten Dämons stehe und das Wohlergehen dessen Gunst verdanke. Gern gab sich dabei frommer Sinn dem Glauben hin, daß der gute Mensch auch den Segen eines guten Dämons finde. Dieses Gefühl verstärkte sich noch, als die Vorstellung von einem persönlichen Schutzgeist aufkam, der den Menschen durchs Leben geleite, und damit war der Weg gewiesen, die innere Tüchtigkeit des Menschen mit seiner äußeren Lage in Einklang zu bringen. Immerhin dachte man sich die Eudämonie zunächst noch als den äußeren Lohn, der dem Menschen für sein sittliches Verhalten, für seine Arete zuteil werde. In organische Verbindung wurden beide Begriffe erst gebracht, als man den Dämon in das eigene Innere des Menschen verlegte (oben S. 65) und ihm die Kraft zutraute, diesem auch unabhängig von der äußeren Lebenslage den inneren Frieden zu sichern, der die Voraussetzung und der Grundzug menschlicher Glückseligkeit sei. Ob daneben auch die äußeren 'Güter' einen Wert behielten und zur vollen Eudämonie hinzukommen müßten, darüber mochte man streiten, und die schwere Frage tauchte auf, wie der Mensch durch Erkenntnis und sittliche Arbeit an sich selbst erreichen

könne, daß sein Dämon wirklich gut werde. Jedenfalls blieben Arete und Eudämonie die Grundbegriffe für das ethische Denken der Hellenen. Die Frage nach dem Verhältnis, in dem beide zueinander stehen, und das Streben, sie in Einklang zu bringen, haben ihre Philosophie dauernd beschäftigt.

„Alle Menschen streben nach der Eudämonie und halten sie für das Ziel des Lebens; nur über ihren Inhalt wird gestritten" — das ist der Leitgedanke, mit dem Aristoteles seine ethischen Vorlesungen beginnt. Die hellenische Ethik ist 'eudämonistisch'. Das Wort hat seit Kant einen etwas üblen Beigeschmack bekommen und dient vielfach dazu, die hellenische Moral herabzusetzen. Aber das wurde nur dadurch möglich, daß man sich nicht in das hellenische Empfinden und Denken einzufühlen vermochte und den tiefen Sinn des Wortes nicht verstand.

Wie wenig das Streben nach Eudämonie mit einem Verlangen nach äußerlichem 'Glück' zu tun hatte, das kann uns am besten die Schilderung lehren, die Plato im Phaidon vom Sterbetage seines Meisters entwirft. Als damals Sokrates' Jünger erlebten, mit welcher Gelassenheit und Heiterkeit ihr Meister in den unverdienten Tod ging, da fühlten sie, daß der gute Dämon, dem er vertrauensvoll sein ganzes Leben hindurch gefolgt war, ihn auch im Sterben nicht verlassen habe, und daß auch das bitterste Ende seine Eudämonie nicht anzutasten vermöge.

Der Grund, auf dem sich die hellenische Ethik aufbaut, ist die Überzeugung, daß der Mensch, wenn er nur will, aus eigener Kraft das Ziel erreichen kann, das ihm von der Natur vorgezeichnet ist. Unwillkürlich erwarten wir Modernen darum, daß für sie der Wille entscheidende Bedeutung haben müsse. Tatsächlich ist aber, wie wir schon früher sahen (oben S. 210), das Gegenteil der Fall. Der Hellene kennt den Willen nicht als besondere seelische Funktion, sondern nur als das Streben, das sich von selbst aus der Erkenntnis oder Vorstellung eines erstrebenswerten Gutes oder Zieles ergibt. Das spontane Wollen heißt *βούλεσθαι, βουλή* und wird damit als Ergebnis einer verstandesmäßigen Überlegung gekennzeichnet, das den Antrieb zum Handeln enthält. Ausgangspunkt für das nicht rein triebhafte Handeln ist also ein intellektueller Akt, und das Wollen ist nur die Folgeerscheinung dieses seelischen Vorganges, die praktische Wirkung, die durch ihn in der Seele ausgelöst wird.

Ist das 'Intellektualismus'? Oder was ist der tiefere Grund dieser Einstellung?

Der Hellene fühlt sich als Glied des Kosmos und in seinem Denken und Fühlen organisch mit diesem verbunden. Wie die Sinneswahrnehmungen durch die Eindrücke der Außenwelt hervorgerufen werden, so empfindet er auch im Geistesleben zunächst eine Reaktion auf das Außen, das ihm in einem objektiv gegebenen Sachverhalt gegenübertritt. Der homerische Mensch hat sogar gerade bei wichtigen Entscheidungen das Gefühl, eine Eingebung seitens der Gottheit zu erfahren; und die Götter selbst sind für ihn, auch wenn Spätere nach einer psychologischen Erklärung für den Glauben an die einzelnen Göttergestalten suchten, nicht etwa Exponenten eines Gefühls, sondern objektiv vorhandene höhere Wesen. An der Realität der Außenwelt hat der Wirklichkeits-

sinn der Hellenen nie gerüttelt, wenn man auch an ihrer Erkennbarkeit und an dem Seinsgehalt der sinnlichen Erscheinungswelt zweifeln mochte. Aletheia bedeutet für sie Wahrheit und Wirklichkeit. Eine psychologische Denkweise, die rein von der Analyse der seelischen Vorgänge aus eine Deutung der Außenwelt unternimmt, liegt ihnen fern, und auf den Gedanken, daß der menschliche Geist sich auf Grund seiner eigenen Struktur die Welt aufbaue, ist kein Hellene verfallen. Platos Ideen sind nicht, wie die Neukantianer wollten, Denkmethoden, sondern die objektiv vorhandenen ewigen Urformen der sinnlichen Erscheinungen, die der menschliche Geist nicht 'setzt', sondern schaut, weil er ihnen als immateriell wesensverwandt ist. Vor Plato 'erforschte' Heraklit 'sich selbst'; aber der Logos, den er in seinem Innern entdeckte, wurde ihm nur dadurch verständlich, daß dieser als reale Macht im ganzen Kosmos waltete. Für Parmenides ist der Nus, von dem er ausgeht, identisch mit dem Weltgeist, der das wahre Sein und die Aletheia enthält. Aber auch wenn er eine Erklärung der subjektiv vorgestellten Welt gibt, tut er das nur darum, weil dieser Doxa objektiv eine Welt des Scheins entspricht. Der epische Dichter hat nicht das Gefühl, frei aus seiner Phantasie heraus zu schaffen; er will wie die Musen selbst die Erinnerung an vergangene Ruhmestaten wachhalten und historische Wirklichkeit neu gestalten (oben S. 272). Für den Naturwissenschaftler Demokrit wird die ganze menschliche Kultur zu einer Nachahmung der Natur, und in dieser Nachahmung hat das Altertum bis in die späteste Zeit vorwiegend das Wesen der Kunst gesehen. Die Natur selbst ist aber nichts anderes als der große objektive Lebenszusammenhang, der für den Menschen unmittelbar gegeben ist und als dessen Glied er sich fühlt.

Auch wenn der Spruch des menschlichen Richters, die Dike, so schnell die Bedeutung der allgemein verbindlichen Gerechtigkeit annahm, setzt das voraus, daß eine objektive Norm sich in den einzelnen Urteilen verwirklicht. Für Plato haben gerade die sittlichen Wertbegriffe wie 'gerecht' und 'gut' als Ideen objektive Gültigkeit. Auch für diese Anschauung ist der Keim im allgemeinen hellenischen Wesen angelegt. Bei Homer begegnet uns ständig die Wendung, daß ein Mensch Gerechtes oder Gesetzloses, Rechtschaffenes und Geziemendes, Wildes oder Mildes, Freundliches und Liebes gegen andere 'weiß', und damit ist nicht ein verstandesmäßiges Wissen, sondern eine ethische Gesinnung gemeint, die sich auch praktisch betätigt. Diese muß sich aber offenbar der Mensch dadurch erworben haben, daß Rechtschaffenheit, Freundlichkeit, Milde objektive Gültigkeit besitzen und der Mensch sie erkennt und 'weiß', nach dem ursprünglichen Wortsinn sie also 'gesehen' hat (oben S. 166), und daß sie für ihn zu einem geistigen Besitze geworden sind, der sein ganzes Wesen durchdringt.

Objektive Gültigkeit und Realität hat vor allem das Gute, das seine Macht nicht nur im Menschenleben, sondern auch im kosmischen Geschehen bewährt. Das Wissen um das, was speziell für den Menschen das Gute ist, muß dieser sich erwerben, wenn er sein Leben zielbewußt im Hinblick auf seinen wirklichen Vorteil führen will. Andrerseits weckt dieses Wissen, wenn es tatsächlich innerer Besitz geworden ist, notwendig das Streben nach dem als gut und erstrebenswert Erkannten. Das ist die hellenische Denkweise, die Sokrates nur zu voller

Klarheit entwickelt hat. Die triebhaften Begehrungen, die aus den Tiefen der Seele aufsteigen, und der Widerstand, auf den bei ihnen die klare Einsicht oft genug stößt, sind dem Hellenen wohlbekannt; aber gerade das bestärkt ihn in dem Gefühl, daß das Handeln des Menschen vom Verstande gelenkt werden muß, der allein das Gute erkennt und notwendig 'will'. Damit fällt diesem aber eben die entscheidende Funktion zu. Eines von ihm unabhängigen Willens bedarf es nicht.

Mit dem Schlagwort Intellektualismus wird das Wesen dieser Denkweise also nicht erfaßt. Zugrunde liegt vielmehr eine Objektivität, die auch für die menschlichen Werturteile Halt und Begründung in einem allgemeingültigen Sachverhalt sucht; und erst aus ihr ergibt sich die Folgerung, daß der Mensch um diesen Sachverhalt wissen muß, wenn er sein Leben richtig führen will. Von diesem objektiven Maßstab hat sich allerdings die alles umwertende Sophistik zu befreien gesucht, indem sie den Menschen zum Maß aller Dinge machte. Aber mit diesem Satze wollte Protagoras nur festlegen, daß es für das praktische Handeln und den Erfolg vor allem auf den subjektiven Standpunkt ankomme. Wenn er versprach, den jungen Menschen 'bessere' Vorstellungen beizubringen (S. 203), schwebte ihm ja offenbar vor, daß es objektiv geltende Werte gebe, deren Realität er ebensowenig leugnen wollte wie die der sinnlich wahrgenommenen Dinge. Gegen seinen Subjektivismus setzte sich sofort in der Person des Sokrates der hellenische Geist zur Wehr. Doch auch wenn die Sophisten selbst die 'Natur' des Menschen zur Norm für das Handeln erhoben, erkannten sie damit eine objektiv geltende Seinsordnung an.

Das Triebleben gehört für den Hellenen zur Natur des Menschen, und da alles, was die Physis hervorbringt, einem Zwecke dient und zu etwas gut ist, muß es in seinem Bereiche durchaus von Nutzen sein. Selbst in Platos Bilde vom idealen Menschen und Staate kommen 'der Löwe' und 'das vielköpfige Ungeheuer', die nun einmal zum Wesen des irdischen Menschen gehören, zu ihrem Rechte. Aber wertvoll sind sie nur, solange sie sich der Leitung des 'wahren Menschen', des Geistes fügen (oben S. 220). Und das ist die allgemeinhellenische Überzeugung: Klare Einsicht und die Herrschaft des Geistes sind die Voraussetzung für die rechte Lebensführung und für die Arete, die zur Glückseligkeit verhilft.

Das schließt natürlich nicht aus, daß besonders in der älteren Zeit das Handeln, die Tat in den Vordergrund tritt; und namentlich in der kampferfüllten Ilias ist die wahre Arete das Mannestum, das sich auf dem Schlachtfelde bewährt. Aber wenn der allein gelassene Odysseus überlegt, ob auch er sich zur Flucht wenden soll, ist es das Wissen um die wahren Lebenswerte, das ihm die Kraft zum Ausharren gibt (oben S. 14). Seine überragende Klugheit muß überall da einspringen, wo die bloße Stärke versagt, und trägt entscheidend zum Endsieg bei. Bei der Heimkehr ist es mehr noch seine Intelligenz als seine Heldenkraft, die alle Gefahren überwindet und alle Widerstände bricht. Nicht umsonst ist er der Liebling Athenas, die sich selbst rühmt, den Göttern ebenso an Klugheit überlegen zu sein, wie es Odysseus den Menschen gegenüber ist. Stärke und

Kraft bedürfen der Leitung durch den Verstand — das ist das hellenische Gefühl, das in Athenas Gestalt Leben gewonnen hat. Die Bezwingung der Giganten durch die Olympier wurde zum Sinnbild der Überlegenheit des Geistes über die rohe Gewalt.

Dabei behielt aber die Tapferkeit ihren vollen Wert. Man hat sich darüber gewundert, daß für diese die griechische Sprache kein besonderes Wort geprägt habe, und hat sie ihnen daraufhin geradezu absprechen wollen. Allein das gerade Gegenteil müssen wir daraus schließen. Die Hellenen brauchten keinen besonderen Ausdruck für 'Tapferkeit', weil für sie alles, was wir mit diesem Begriff verbinden, bereits in dem Worte 'Mannestum', Andreia, enthalten war. Wer nicht im Kampfe seinen Mann stand, war für sie kein Mann. „Männer seid jetzt, Kameraden! Gedenket der stürmenden Wehrkraft!" ist der Ruf, der bei Homer die Kämpfer anspornt, „Jetzt kannst du dich als Mann bewähren" die Mahnung, mit der Elektra ihren jungen Bruder zur Rachetat anfeuert. „Er starb, nachdem er sich als tauglicher Mann gezeigt" ist die schlichte Ehrung, die auf dem Grabstein des für sein Vaterland gefallenen Kriegers stand. In Sparta ging das Mannesideal so in der Tapferkeit auf, daß diese alles andere zurückdrängte. Das war eine Einseitigkeit, die sogar Plato trotz seiner Vorliebe für den spartanischen Kosmos rügte. Doch auch in seinem Idealstaate werden die Wächter nicht nur aus praktischem Bedürfnis zum Wehrgeist erzogen, und wie in Sparta sollen sogar die Frauen an diesem 'Mannestum' teilnehmen. Auch für die Athener der klassischen Zeit ist der Tod für das Vaterland die Krönung des Lebens, und das Erlahmen des wehrhaften Geistes im vierten Jahrhundert ist das bedenklichste Zeichen für den Verfall der Volkskraft.

In der Ilias heißen die Griechen gelegentlich 'kriegsliebend'. Aber nie haben die Griechen wie die alten Germanen den Kampf um seiner selbst willen gesucht. Den Kriegsgott Ares, der 'unersättlich an Kampf' unbekümmert um die Sache bald auf dieser, bald auf der anderen Seite ficht, haben sie von den wilden Thrakern übernommen, und echter Hellenengott ist er auch durch die Aufnahme unter die Olympier nicht geworden. Bei Homer ist er der kraftstrotzende Jüngling, der sich austoben will, ein jugendlicher Raufbold, der nicht ganz ernst genommen wird; und noch wenn er auf dem Parthenonfries mit hochgezogenem Bein, die Hände um das Knie geschlungen, dasitzt, um der feierlichen Prozession zuzuschauen, soll diese mehr als lässige Haltung als Gegensatz zur Würde der anderen Olympier empfunden werden. Der hellenische Geist mußte sich den wilden Gesellen erst umformen, um zu ihm mit Ehrfurcht aufblicken zu können. Erst der Ares Borghese in Paris ist der Kriegsgott, der selbst das Schwere fühlt, das er über die Menschen bringt. Krieg hat die ganze hellenische Geschichte erfüllt und galt so als Normalzustand, daß die Friedensverträge nur auf begrenzte Zeit abgeschlossen wurden. Aber geadelt wurde er nur durch die gerechte Sache, für die man focht. Aristoteles hat die kriegerische Unterwerfung tiefstehender Völker sittlich damit gerechtfertigt, daß für diese selbst die Beherrschung durch geistig Überlegene ein Segen sei. Aber nachdrücklich schärft er ein, daß der Krieg

niemals Selbstzweck sein darf, sondern nur das Mittel, um den Frieden zu sichern, der allein ein 'gutes', menschenwürdiges Leben ermöglicht.

Der persönlichen Tapferkeit nimmt diese Beurteilung des Krieges nichts von ihrem Wert. Früh hat sich auch das Gefühl geregt, daß diese sich nicht nur auf dem Schlachtfelde zeigt, sondern ebenso auf dem Krankenbett und überhaupt in Überwindung von Schmerzen, Gefahren und Versuchungen. Auch von dem bloßen Mute des Draufgängers hat man sie schon geschieden, noch ehe Sokrates sie mit bewußter Paradoxie als ein Wissen definierte, um klarzustellen, daß sie erst durch die Erkenntnis der wahren Güter, die den Einsatz des physischen Lebens lohnen und erfordern, zur sittlichen Haltung werde (oben S. 212).

Die Tapferkeit überwindet die äußeren Widerstände. Aber auch in seinem Innern hat der Mensch Kämpfe zu bestehen. Trotz ihrer Wertung des Intellekts sind die Hellenen alles andere als kühle Verstandesmenschen. Alkibiades verbindet mit hohen Geistesgaben animalische Triebhaftigkeit, unerschöpfliche Lebenskraft, maßlosen Ehrgeiz und unersättliche Genußfreudigkeit. Schon die homerischen Menschen sind von leidenschaftlichem Temperament und hochgradiger Erregbarkeit. Überschäumender Siegesjubel weicht schnell tiefer Niedergeschlagenheit. Die heiße Liebe zum Freunde hat ihre Kehrseite in der wilden Wut gegen den Feind. Der Zorn des Achilles ist das Grundmotiv der Ilias, und blinde Rachsucht treibt ihn zu der Schändung von Hektors Leiche, die Apollo als unadelig brandmarkt. Diese Leidenschaftlichkeit erleben wir um so unmittelbarer, weil die Menschen noch nicht durch gesellschaftliche Anschauungen gehalten werden, ihren Gefühlen in Wort oder Gebärde Zwang aufzuerlegen. Achilles weint im Zorn wie ein kleines Kind, und auch sonst fließen die Tränen nicht nur bei Frauen, nicht nur in der Trauer um den Toten, sondern auch in der Freude des Wiedersehens, und ausdrücklich wird das Lustgefühl hervorgehoben, das ein Sichausweinen bringt. „Gute Männer sind es, die zu weinen vermögen" war ein altes Sprichwort.

Mit der unheimlichen Gewalt eines Dämons ergreift den Achilles sein Unheilszorn, verblendet wie die Ate seinen Sinn und reißt ihn in Maßlosigkeit zu Handlungen hin, die seinem innersten Wesen widerstreben. Aber bald verlangte doch der hellenische Sinn für Maß und Ordnung, daß der Mensch sich äußerlich wie innerlich in Zucht nehme und der Geist die Triebe zügele. Schon bei Achilles selbst gewinnen ja menschliches Mitgefühl und adelige Gesinnung wieder die Oberhand, als der greise Priamos vor ihm erscheint. In der Odyssee gilt als 'unverständig', wer sich unmäßigen Klagen hingibt. Der Terminus 'Sophrosyne', den die Hellenen für die richtige seelische Haltung prägten, läßt sich ebensowenig wie die Arete in einer modernen Sprache wiedergeben. Der Wortbildung nach bedeutet er den 'gesunden Sinn', und er wird ursprünglich auch rein intellektuell, auch im Gegensatz zur Geisteskrankheit gebraucht. Aber schon in der Odyssee bezeichnet er die bescheidene Zurückhaltung Telemachs, der weiß, was sich Älteren gegenüber schickt, und allmählich nahm das Wort rein moralische Färbung an. In den Grabepigrammen ist es besonders das Lob der sittsamen Hausfrau, die ihre Triebe im Zaume hielt, verbindet sich aber auch beim Manne mit seiner

'Tüchtigkeit', um zu bescheinigen, daß ihn neben dem kriegerischen Mannestum die zuchtvolle Einordnung in die friedliche Gemeinschaft auszeichnete. Die Sophrosyne wurde dann geradezu zum politischen Schlagwort der Aristokraten, die auf Zucht und Ordnung den Hauptwert legten. Auch beim Einzelnen konnte das Wort den politischen Sinn haben, daß er sich in das Ganze einfüge und streng innerhalb seines Bereiches halte. Aber im ganzen verengte sich der Gebrauch auf das Gebiet der individuellen Ethik und bezeichnete die Selbstbeherrschung, bei der sich Lüste und Begierden kampflos dem Gebote des Verstandes beugen, während man für die Haltung, in der sich der Geist dauernd erst die Herrschaft über die Triebe erkämpfen muß, den eigenen Terminus 'Enkrateia' prägte.

Eine besondere Färbung nahm der Begriff der Sophrosyne in der Adelsethik an. Die adeligen Herren waren Vollblutmenschen von stärkstem Selbstbewußtsein und unbändigem Kraftgefühl, und keine Gefahr lag ihnen näher als die Überheblichkeit, die sich über Menschenmaß und Menschenrechte rücksichtslos hinwegsetzt. Das ist die Hybris, die das übermütige Treiben der Freier in der Odyssee kennzeichnet. In der Adelsgesellschaft tritt diese in etwas anderer Gestalt auf, als Vermessenheit, die sich bei ihrem Hochstreben nicht an die durch das Menschentum gezogenen Grenzen kehrt. „Kein Mensch soll den Flug zum Himmel wagen" mahnt in Sparta Alkman; „Den ehernen Himmel kannst du nicht erklimmen. Trachte nicht danach, Zeus zu werden!" warnt Pindar den auf der Höhe des Erfolges stehenden Sieger, und „Nicht auf das Leben der Unsterblichen richte dein Streben!" ist der Rat, den er allgemein erteilt. „Wer sterblich ist, muß sterblichen Sinn tragen" ist ein Gedanke, der in unzähligen Variationen wiederkehrt.

Diese Hybris ist es, die bei Aischylos Xerxes ins Verderben reißt. Es war vermessene Verkennung der menschlichen Grenzen, wenn dieser nach der Weltherrschaft strebte, und es war nur eine notwendige Folge, daß Zeus ihn in seine Schranken verwies. Noch die Bewunderung für die Leistungen des 'großen' Alexander wurde bei den Hellenen stark durch die Abneigung gegen die Maßlosigkeit seines Strebens beeinträchtigt, dem selbst der Ozean am Rande der bewohnten Welt kaum Halt zu gebieten vermochte. Aber schon Aias' bitteres Ende kann sich Sophokles nur aus der Hybris erklären, mit der er im Vertrauen auf die eigene Kraft Athenas Hilfe ablehnte und 'nicht gesinnt war, wie es Menschen ziemt'. „Überhebe dich also niemals! Denn nur wer gesunden Sinn bewahrt, dem ist die Gottheit hold" ist darum die Lehre, die nach Athenas Wort Odysseus aus Aias' Geschick ziehen soll. Ebenso muß bei Aischylos Xerxes zu Verstand gebracht werden, weil es ihm 'an gesundem Sinn gebricht'. Denn dieser 'gesunde Sinn', die Sophrosyne, allein schützt vor der Hybris, weil er sich der Grenzen bewußt bleibt, die dem Menschen gezogen sind, und darum jedes maßlose Streben unterbindet. Als Mahnung zu dieser Sophrosyne war Apollos Spruch „Erkenne dich selbst!" gemeint. Bellerophontes, der mit Hilfe des Pegasos zu Zeus selbst empordringt, um von ihm die Lösung der Weltenrätsel zu erzwingen, muß seine Vermessenheit ebenso mit dem Tode büßen wie

Ikaros seinen naturwidrigen Flug durch die Lüfte und Phaethon sein übermenschliches Wagnis, den Sonnenwagen seines Vaters zu lenken.

Der Glaube an eine Weltordnung, die jedem Wesen einen bestimmten Platz anweist und zwischen Gott und Mensch trotz ihrer Verwandtschaft eine scharfe Grenzlinie zieht, war in den Hellenen so mächtig, daß für ihr Empfinden auch ohne subjektive Schuld jedes Überschreiten dieser Scheide zum Rückschlag führen mußte. Auch wer die Vorstellung vom Neide der Götter überwunden hatte, wurde das Gefühl nicht los, daß 'übermenschliches' Glück wie das des Polykrates nur die Vorstufe zu tiefem Fall sein könne. Für Aischylos ist es ein 'altes, oft gehörtes Wort', daß vollkommenes Menschenglück sich als Erben unermeßlich Elend zeugt, und er weiß sich im Gegensatz zur Volksmeinung, wenn er dieses aus seiner persönlichen Religiosität dahin berichtigt, nicht das Glück an sich, sondern der aus diesem nur zu leicht entspringende Übermut berge in sich den Keim des Verderbens. Aber gerade darum wünscht er sich ein bescheidenes Los, nicht anders als Herodot, der Tellos' schlichtes Bürgerdasein über Kroisos' Herrschermacht und Reichtum stellt (oben S. 84). Alles, was das normale Menschenmaß übersteigt, ist dem Hellenen unheimlich. Sogar die nüchternen Mediziner betrachten eine allzu strotzende Gesundheit mit Argwohn, weil sie den Umschlag fürchten. In Sophokles weckt der ungeheure Aufstieg der Menschheit, die sich Land und Meer und Luft dienstbar macht, ein unbestimmtes Grauen und die bange Ahnung, daß der Mensch seine Geisteskräfte auch zum eigenen Verderben wenden könne. Neben das „Erkenne dich selbst!" stellt der delphische Gott darum den anderen Spruch „Nichts im Übermaß!", der zum Leitsatz für das gesamte Leben der Hellenen wurde. Im Glück wie im Unglück das Übermaß zu meiden, sich nicht zu überheben, sich aber auch nicht niederdrücken zu lassen, ist schon für Archilochos Lebensgrundsatz und später der wichtigste Zug in der Allgemeinbildung, die Isokrates auf seiner Hochschule übermitteln will. Aus hellenischem Geiste hat Horaz gedichtet:

Aequam memento rebus in arduis
servare mentem, non secus in bonis
ab insolenti temperatam
laetitia, moriture Delli!

Wie das Zuviel, so widerstrebt auch das Zuwenig dem rechten Maß. Aischylos warnt in seinem letzten Werke seine Athener 'vor allzugroßer Freiheit wie vor Knechtessinn'. Nur was die Mitte innehält, dem hat Gott Bestand verliehen. „Nichts betreibe im Unmaß! Die Mitte ist immer das Beste" rät Theognis und sieht darin den rechten Weg zur Arete, die so schwer zu erreichen ist. Die mittlere Linie verfolgte Solon bei seiner politischen Reform und erhielt daraufhin von Aristoteles die Anerkennung, er sei der einzige Politiker von wahrhaft staatsmännischer Einsicht gewesen. Die rechte Mitte ist der feste Grund, auf dem Aristoteles selbst seine Politik wie seine Ethik aufbaut.

Das eigentliche Feld, auf dem sich die Arete betätigen kann, ist aber die Gemeinschaft, im Frieden mehr noch als im Kriege. Der homerische Mensch

folgt auch hier dem Herkommen, das ihm innerhalb der Gesellschaftsordnung seinen Platz zuweist, ihm einen 'gebührenden Anteil' (Aisa) an Beute und Opfermahl sichert, dafür aber auch Verpflichtungen auferlegt, die er als seinen Anteil zu erfüllen hat. So erhält das Wort Aisa moralische Bedeutung. 'Anteilmäßig', *αἴσιμον*, heißt das angemessene Verhalten, das der Einzelne als Glied der Gemeinschaft zu beobachten hat. Damit ist ihm für seine Betätigung im öffentlichen Leben eine Richtschnur gegeben, die freilich nur durch die Gewohnheit festgelegt und vielfach locker ist. Im übrigen muß er sich auf das subjektive Gefühl verlassen, das er wie die anderen im Herzen trägt. Dieser sittliche Instinkt ist die *αἰδώς*, wieder ein hellenischer Begriff, den wir mit Einzelwörtern wie Scheu, Rücksicht, Ehrfurcht nur einseitig und unzulänglich wiedergeben. Im Gegensatz zur Aischyne, mit der sie freilich später vielfach vermischt wurde, war die Aidos ursprünglich nie das Schamgefühl, das nach oder während der begangenen Tat aufsteigt, sondern nur die Scheu vor einem künftigen Tun. Verschieden war sie auch von der Verehrung der Götter und wurde diesen nur mittelbar gezollt, sofern sie sich verpflichtet fühlte, den in Gottes Schutz stehenden Schwachen Hilfe zu leisten. Ihr eigentlicher Bereich war das Verhalten gegen die Mitmenschen in all den Fällen, wo dieses nicht durch gesetzliche Norm geregelt war. Hier ist sie zunächst die Ehrfurcht und innere Achtung, die man bestimmten Personen wegen ihrer Stellung oder Eigenart entgegenbringt, so den Königen, den Eltern, Gatten und Verwandten, dem gottbegnadeten Sänger, den älteren Leuten, der 'ehrwürdigen' Schaffnerin, die über der Vorratskammer und der Ordnung des Hauses wacht. Dann ist sie aber auch die Rücksicht auf das Werturteil der Umgebung. Als Scheu vor der öffentlichen Meinung bewahrt sie Phoinix vor dem Vatermorde, als Scheu vor den Kameraden den Kämpfer vor feiger Flucht. Sie ist auch das natürliche Schamgefühl, das Odysseus treibt, vor Nausikaa den nackten Leib zu verhüllen, und überall im Verkehr der Geschlechter äußerste Zurückhaltung verlangt. „Ich möchte etwas sagen; aber mich hindert die Aidos" — „Wäre es etwas Schönes, würdest du nicht aus Aidos verlegen blicken" heißt es in einem dialogischen Gedichte Sapphos. Auch dem Dichter macht die Aidos äußerste Dezenz zur Pflicht, sodaß er jedes Wort meidet, das die ästhetischen oder sittlichen Empfindungen seiner Hörer verletzen könnte. Die Scheu vor den Mitmenschen kann auch übertrieben werden; sie kann zur Schüchternheit werden, und Hesiod warnt seinen Bruder vor der falschen Aidos, die sich aus Rücksicht auf gesellschaftliche Vorurteile vor ehrlicher Arbeit scheut. Im ganzen ist die Aidos der freilich von der Rücksicht auf fremdes Urteil mitbestimmte sittliche Instinkt, der ohne zwingende äußere Bindung zum rechten Verhalten gegen die Mitmenschen treibt.

Auf die Dauer vermochte aber dieser sittliche Instinkt sowenig wie der an das alte Herkommen gebundene Begriff des 'gebührenden Anteils' den Anforderungen der neuen Zeit zu genügen, und die fortschreitende wirtschaftliche und soziale Entwicklung verlangte dringend nach festeren Normen. Immer häufiger wurden die Fälle, in denen streitende Parteien einen erfahrenen Vertrauensmann um eine 'Weisung', einen Schiedsspruch, eine 'Dike' angingen (oben S. 102).

Aber oft widersprach das Urteil dem Rechtsempfinden nicht nur des Unterlegenen, und gerade das hatte zur Folge, daß die im Herzen des Volkes längst schlummernde Idee einer objektiv über den Menschen waltenden Gerechtigkeit, die den Maßstab für den einzelnen Richterspruch geben müsse, zu vollem Leben erwachte (oben S. 53).

Schon für die Ilias gehört zum Bilde der friedlichen Stadt ein Gerichtshof, und einen Preis erhält der Richter, der den Spruch 'am geradesten fällt'. Die Odyssee spricht von dem Segen, der über ein Land kommt, wenn ein gottesfürchtiger König für gerechte Rechtsprechung sorgt. Daß die Kyklopen keine Gerechtigkeit und heilige Satzungen kennen, stellt sie außerhalb der menschlichen Gemeinschaft. Am wirkungsvollsten aber wurde der Nachdruck, mit dem Hesiod aus seinem persönlichen Erleben heraus für die Gerechtigkeit eintrat, die in Zeus' Weltordnung den Menschen vom Tiere unterscheide, für die Gemeinschaft unentbehrlich sei, den Einzelnen unbedingt verpflichte und allein Gottes Segen und damit Erfolg und Wohlergehen sichere.

Erst mit dieser Gerechtigkeit war eine feste Norm für alle Lebenslagen gegeben, die durch ein klar umrissenes Recht die äußere Ordnung mit dem sittlichen Gefühl in Einklang bringen konnte. Kein Wunder, daß ihr gegenüber die unbestimmtere Aidos zurücktrat. Aber ganz verlor diese ihre Bedeutung nicht. Sie umfaßte nicht nur so manche Lebensbereiche, die sich der rechtlichen Regelung entzogen, sondern blieb auch die unentbehrliche seelische Triebfeder zur Erfüllung der sittlichen Anforderungen. So ergänzten sich beide Begriffe und wurden gern verbunden. Die moralische Verderbnis des jüngsten Menschengeschlechts faßt Hesiod dahin zusammen, daß Aidos und Dike von der Erde verschwinden, und für Protagoras sind sie als sittlicher Instinkt und als Rechtsgefühl die sozialen Triebe, die Zeus der Menschennatur einpflanzt, um ein Gemeinschaftsleben zu ermöglichen.

Die allmählich einsetzende Verinnerlichung der Ethik, die den Menschen vom fremden Urteil unabhängig machte und die Handlung als solche bewertete, blieb auch auf die Aidos nicht ohne Rückwirkung. Den tiefsten Ausdruck fand sie durch Demokrits Satz, mehr als vor anderen müsse der Mensch vor sich selbst sittliche Scheu empfinden. Oft wurde später dieser Gedanke wiederholt und fand namentlich bei den Stoikern der Kaiserzeit Anklang, die im sittlichen Instinkt eine Ergänzung für den Intellektualismus ihrer Schule suchten. Kaiser Marc Aurel hat ihn zum Leitsatz seines Lebens gemacht. Für Epiktet ist die Aidos die Ehrfurcht vor der eigenen Menschenwürde, die keine sittlichen Verfehlungen duldet.

Im ganzen verengte sich aber der Gebrauch des Terminus, und die Aidos erhielt als ihren eigentlichen Bereich das natürliche Schamgefühl, das sich besonders auf dem Gebiete des Geschlechtslebens regt, doch auch in verwandten Bezirken das ästhetische Empfinden der Mitmenschen zu verletzen vermeidet.

Um so stärker setzte sich die Gerechtigkeit in der allgemeinen Wertschätzung durch. Sie war, wie wir schon früher sahen (S. 103), für die Hellenen nicht nur eine sittliche Idee, sondern eine objektive Gegebenheit, die im ganzen Kosmos waltete. Aber ihre eigentliche Bedeutung hatte sie doch für das Menschenleben.

Sie war die unentbehrliche Grundlage der Gemeinschaft und schrieb in dieser dem Einzelnen sein Verhalten gegen die Mitmenschen vor. Nur langsam gewöhnte man sich freilich daran, die Tüchtigkeit des Mannes ganz von ihr aus zu betrachten. In der Ilias wird nur zweimal das Beiwort 'gerecht' als Kennzeichnung für die Gesamthaltung verwendet, und beide Male sind es nicht gewöhnliche Menschen, die es erhalten, sondern an der einen Stelle ein Fabelvolk, an der anderen der weise Kentaur Chiron. Aber je mehr dann die Polis erstarkte und je reger das Bewußtsein wurde, daß von der sozialen Gerechtigkeit der Bestand des Staates abhänge, desto mehr wurde diese zum Maßstab, nach dem man den Wert des Einzelnen und seine Tauglichkeit für die Gemeinschaft beurteilte. Sie wurde zu der eigentlichen Bürgertugend. „In der Gerechtigkeit ist die gesamte Tugend beschlossen" heißt es in einem Spruche des Theognisbuches.

So waren allmählich zu der Tapferkeit, die ursprünglich die eigentliche Arete des Mannes begründete, andere Tugenden hinzugetreten, die der allseitig vollkommene, 'quadratische' Mann — der Ausdruck wurde nicht nur wie bei Polyklet für die äußere Gestalt, sondern auch für das ganze Wesen des Mannes verwendet; auch Walter von der Vogelweide spricht, freilich vielleicht von quadratus nicht unbeeinflußt, von dem 'wohl gevierten' Manne — besitzen mußte: die klare Einsicht, die auf dem ganzen Lebenswege die Führung haben sollte, die Tapferkeit, die Sophrosyne und die Gerechtigkeit, zu denen dann noch die Frömmigkeit als das rechte Verhalten gegenüber den Göttern hinzukommen mochte. Das sind die Grundtugenden des Bürgers, die schon Aischylos in seinen Sieben gegen Theben an Amphiaraos rühmt. Sie haben ihre Geltung auch später in der theoretischen Ethik der Hellenen behauptet. Ehe wir aber zu dieser übergehen, müssen wir erst noch betrachten, wie innerhalb des allgemein-hellenischen Rahmens die einzelnen Stämme und Gesellschaftsschichten ihr eigenes Lebensgefühl und ihre sittlichen Anschauungen entwickelt haben.

Die Frühzeit der Hellenen, die Homer verklärend schildert, pflegen wir das heroische Zeitalter zu nennen. Die Griechen selbst liebten, solange ihre Sprache noch nicht von der Rhetorik aufgebläht war, keine großen Worte. Sie redeten nicht von Heroismus und Heldentod, sondern sagten ganz schlicht von dem Krieger, der für sein Vaterland gefallen war: „Er hat sich als tüchtiger Mann bewährt" (oben S. 307) oder vielmehr: „Er wurde zum tüchtigen Manne" (*ἀνὴρ ἀγαθὸς ἐγένετο*); denn die Tapferkeit interessierte nicht als latente Eigenschaft, sondern erst von dem Augenblick an, in dem sie durch die Tat in Erscheinung trat und für die Gemeinschaft wirksam wurde. „Werde zu dem, der du, wie ich dir gezeigt habe, deinem Wesen nach bist!" schreibt Pindar an Hieron, nachdem er vorher von der Tatkraft des jugendlichen und der Weisheit des alternden Fürsten gesprochen hat. Erst die reale Tat kann auch von der Gemeinschaft die Würdigung erfahren, die zum Begriff der Arete gehört, und wird selbst auch als Arete bezeichnet.

Unbeschwert von irgendwelcher Problematik gehen die homerischen Menschen mit selbstverständlicher Sicherheit den Weg, den ihnen ihr eigenes Gefühl und die Anschauungen ihres Standes vorzeichnen. Mit herzerfrischender Natürlichkeit lassen sie ihren Gefühlen freien Lauf. Selbst der Kriegsgott Ares brüllt vor

Schmerz, als ihn Diomedes leicht verwundet. Offen sprechen diese Männer aus, was später die Konvention zurückhält. Ruhig gesteht auch der tapfere Held eine Anwandlung von Furcht ein, und es ist keine Schande für ihn, im Hinundherwogen der Schlacht einmal zu weichen. Namentlich wenn er den Eindruck gewinnt, daß zugunsten der Gegner ein Gott eingreift, 'darf man die Flucht nicht verargen'. Aber Odysseus weiß, daß nur der schlechte Mann flieht und daß, wer den Anspruch erhebt zu den Besten zu gehören, auch in aussichtsloser Lage standzuhalten hat. „Immer der Beste zu sein und über die anderen zu ragen" ist die Losung, die Achilles von seinem Vater beim Auszug erhielt. Darin besteht die Ehre, die den Kernbegriff der Standesethik bildet. Ehrgefühl ist die entscheidende Triebfeder zum Handeln. Durch die Verletzung von Menelaos' Ehre wird der Völkerkrieg entfesselt. Ehrenkränkung läßt Achilles alle Verpflichtungen gegen die Kameraden vergessen, so sehr er selbst unter der Untätigkeit leidet, zu der er sich damit verurteilt, 'als zwecklose Bürde des Erdreichs'. Ziel des Ehrstrebens ist aber der Ruhm, von dem noch künftige Geschlechter singen und sagen werden. Er ist das höchste Gut des Menschen, das auch den Einsatz des Lebens lohnt. Der Hellene fordert nicht wie der Germane den Tod als Bewährungsprobe heraus. Denn er liebt das Leben, und Jenseitshoffnungen hat der homerische Mensch nicht. Aber der Tod schreckt Achilles nur, wenn ihn der Fluß wie einen Hirtenjungen hinwegzuschwemmen droht. Zwischen den beiden Schicksalsmöglichkeiten, dem langen friedlichen Leben in der Heimat und dem frühen Tod auf dem Schlachtfeld, der ihm unsterblichen Ruhm bringt, hat er im Ernste niemals geschwankt (oben S. 14). Denn in diesem Tode offenbart sich erst die Arete und die Größe des Menschen, die ihn über die Masse der anderen emporträgt. Er ist das höchste Menschenlos.

Die Ilias ist eine kriegerische Dichtung und erinnert uns selbst daran, daß sie nur einen Ausschnitt aus dem Menschenleben zeigt. Zu diesem gehört viel mehr, nicht bloß die ritterlichen Kampfspiele, sondern auch die Arbeiten des Friedens und die Erholung bei Gesang und Reigen. Selbst im Waffenlärm verstummen die Musen nicht. Achilles tröstet sich über die aufgezwungene Muße mit Lied und Leierspiel hinweg. Aber es sind die Ruhmestaten der Helden, von denen er singt, und im ganzen bleiben doch für diese Gesellschaft der Kampf und der kriegerische Ruhm Inhalt und Krönung des Lebens.

In der Odyssee ist das anders, und das liegt nicht nur daran, daß den Hintergrund für die Handlung das gesamte Leben des Menschen zu Lande und zur See liefert. Die Menschen selbst sind anders. Daß sie einen recht ausgeprägten, uns oft wenig heroisch anmutenden Erwerbssinn haben, wird uns später noch beschäftigen. Aber auch der Mann, von dem das Epos künden will, verkörpert ein ganz anderes Menschenideal als die Recken der Ilias.

Auch in der Odyssee ist Odysseus zwar der Held, der durch seinen Mut und seine Kraft allen Gefahren trotzt und in der Heimat die an Zahl weit überlegenen Freier, denen es keineswegs an Mannestum gebricht, überwindet; aber wenn er sich den Phäaken mit Stolz als den Mann vorstellt, des Ruhm bis zum Himmel dringt, begründet er das nicht mit seinen heldischen Taten, sondern mit seiner

Klugheit und seinen Listen, durch die er allen Menschen bekannt ist. Er ist aber nicht nur der 'listenreiche', sondern auch der πολύτλας, nicht der 'göttliche Dulder', sondern der Mann, der 'vieles auf sich nimmt'. Als Bettler kommt dieser Held in sein Haus zurück; er erbietet sich seinen Feinden zu den niedrigsten Dienstleistungen, balgt sich — ein Zerrbild der ritterlichen Sportkämpfe — mit einem Vagabunden, erträgt, so schwer es ihm wird, grobe Beschimpfungen nicht nur von den Freiern, sondern auch von seinen eigenen Mägden, — alles um des einen Zieles willen, das ihm vor Augen steht. Für einen Achilles oder Aias wäre so etwas ganz undenkbar, und selbst dem Odysseus der Ilias würde man es kaum zutrauen. Die verschiedene Zeichnung ist auch nicht etwa durch die andersartige Lage und Aufgabe bedingt. Vielmehr spricht aus ihr eine ganz andere Einstellung zum Leben. Der Held der Ilias ist Kämpfer und geht geradlinig, ein wenig stur und starr den Weg, den ihm der ritterliche Ehrbegriff vorschreibt, damit er sein überpersönliches Ziel, den unsterblichen Ruhm, erreicht. Auch der Odysseus der Odyssee sieht in diesem den höchsten Lohn für sein Tun; aber zunächst stellt ihm sein Leben eine ganz persönliche praktische Aufgabe. Er will zu seinen Lieben zurückkehren und in der Heimat seine alte Stellung wiedergewinnen, die ihm seinen Lebensinhalt bot. Um dieses Zieles willen nimmt er alles in Kauf, auch das, was der Iliaskrieger mit seiner Ehre für unvereinbar halten würde. Sein Mannestum wahrt er trotzdem. „Den Mann nenne mir, Muse!" beginnt bedeutungsschwer der Dichter; aber dieser Mann wird sofort als der 'vielgewandte', der 'wendige' vorgestellt, der die Elastizität besitzt, sich jeder Situation anzupassen, und der auch äußeren Schimpf auf sich nimmt, wenn das ihn seinem Ziele näherbringt. Er weiß, daß er trotzdem bleibt, der er ist. Gegenüber dem Ritterideal der Ilias ist das etwas ganz Neues. An die Stelle des ritterlichen Helden tritt die Persönlichkeit, die allen Schwierigkeiten zum Trotz das Schicksal meistert, ohne sich um Äußerlichkeiten und Vorurteile zu kümern.

Den Widerstreit der beiden Ideale haben schon die Zeitgenossen empfunden. Denn das ist der tiefe Sinn der Sage von dem Wettbewerb, der um Achills Waffen nach seinem Tode zwischen Aias und Odysseus entbrennt. Wenn da 'dem Schlauen, Vielgewandten der schöne Preis zuteil wird', liegt darin nicht nur die Tragik des einzelnen Helden, 'der ein Turm war in der Schlacht', sondern auch die eines ritterlichen Ideales, dessen Glanz vor dem Lebensgefühl eines neuen Geschlechtes verbleicht.

Die Ilias verherrlicht in romantischer Verklärung das alte Rittertum, das die nach Kleinasien einwandernden Griechen aus ihrer Heimat mitgebracht hatten. Die Odyssee ist aus dem Lebensgefühl der ionischen Seefahrer geboren, das nur den Mann wertete, der es verstand, sich als Einzelpersönlichkeit in jeder Lebenslage durchzusetzen. Das Ritterideal lebte noch eine Zeitlang in der Adelsgesellschaft fort, und Pindar hat an dem Fehlurteil der Hellenen, das zu Aias' Niederlage führte, schwersten Anstoß genommen. Von Odysseus führt eine gerade Linie zu Aristipp, der auf der Bühne des Lebens jede Rolle zu spielen und dabei doch seine Persönlichkeit zu wahren versteht. Es ist kaum denkbar, daß ein und derselbe Mann diese zwei ganz verschiedenen Menschenideale mit gleicher Liebe und Ein-

fühlung dargestellt haben sollte. Ilias und Odyssee stammen nicht von demselben Dichter.

Wieder in eine ganz andere Welt versetzt uns Hesiod, der auch als Dichter der freie Bauer bleibt. Im Vertrauen auf Zeus' Gerechtigkeit, aber auch auf den eigenen Wert nimmt er den Kampf mit den hochmögenden Herren auf, die ihn um sein Recht bringen wollen. Denn er fühlt sich ebenso 'gottentsprossen' wie sie. Das ritterliche Mannestum, das in Kampf und Sport seinen Ruhm findet, ist ihm verwehrt; aber seine Ehre hat auch er. Er kennt eine andere Arete, das Vorwärtskommen durch ehrliche Arbeit, und dem Ehrbegriff des Adels stellt er mit stolzem Selbstbewußtsein den Satz entgegen:

„Keinerlei Arbeit ist Schande, und nur der Müßiggang schändet."

Die adeligen Herren mögen sich auf dem Sportplatz miteinander messen; doch auch auf dem Felde der Arbeit gibt es einen Wettbewerb, den mit den Nachbarn, die von dem gleichen Streben beseelt sind. Das ist die gute Eris, ganz verschieden von der schlechten, die den arbeitsscheuen Perses dazu treibt, in Prozessen seinen Bruder durch Lug und Trug zu übervorteilen. Der rechte Bauer braucht solche unlauteren Mittel nicht. Er hält sein Gut zusammen, aber er übt selbst die Gerechtigkeit, die er von den anderen verlangt, und erfährt dann auch mit Genugtuung, daß auf seiner Arbeit der Segen des Zeus, des Vaters der Dike, ruht.

Seine ganze Mahndichtung an Perses ist zu einem Hohenlied auf die Arbeit geworden, das bei ihm zum ersten, leider auch zum einzigen Male in der hellenischen Welt ertönt. Davon wird später noch mehr zu sagen sein.

Das ritterliche Kämpfertum der Ilias lebte in Sparta in gewandelter Gestalt fort. Der spartiatische Kosmos, dessen Geist noch heute lebendig aus Tyrtaios' Liedern zu uns spricht, ist ganz auf den Ehrbegriff gegründet, und die Krönung des Lebens ist der ruhmvolle Tod in der Schlacht. „Kehre mit dem Schilde oder (als Toter) auf dem Schilde zurück!" ist das Abschiedswort der spartanischen Mutter an den ausziehenden Sohn. Wer in der Schlacht 'zittert', verliert nicht nur Ehre und Arete, sondern er wird auch aus seinem Stande und der politischen Gemeinschaft ausgestoßen. Der Fliehende weckt nicht nur moralische Verachtung, sondern auch ästhetischen Abscheu. Um so schöner wirkt der Anblick des Kämpfers, der das dunkle Los des Todes gleich dem Strahl der Sonne achtet:

„Schön ist der Tod in der Schlacht, wenn in vorderster Reihe ein Kämpfer
fällt als ein wackerer Mann, der für sein Vaterland focht."

„Der für sein Vaterland focht" — damit klingt ein neuer, eigener Ton an. Schon in der Ilias fällt freilich ein besonderer Ruhmesglanz auf Hektor, der 'ein Wahrzeichen nur kennt, das Vaterland zu beschirmen'. Daran ändert es auch nichts, daß er von Achilles besiegt wird.

„Der für seine Hausaltäre
kämpfend ein Beschirmer fiel,
krönt den Sieger größre Ehre,
ehret ihn das schönre Ziel."

Aber im ganzen strebt der homerische Held nach seinem persönlichen Ruhm, den ihm die Mannestat als solche bringt, auch abgesehen von dem Ziele, das er dabei verfolgt. Der moderne Heroenkult des Georgekreises hat gerade darin das Wesen des Heroismus gefunden, daß heldische Größe sich mit Naturgewalt Bahn bricht und sich ohne besondere Zwecksetzung über das durchschnittliche Menschenmaß in die Nähe der Gottheit und in das Reich der Unsterblichkeit erhebt, und hat darum geleugnet, daß gegenüber der Ilias bei Tyrtaios eine Entwicklung oder gar ein Fortschritt vorliege. Hellenisch ist das nicht gedacht, wenigstens nicht im Sinne der klassischen Zeit. Wie diese geht schon Tyrtaios nicht vom Einzelnen und seinem Streben aus, sondern von der Polisgemeinschaft, und er kennt kein wahres Mannestum, das nicht aus dem Leben des Volkes erwächst und sich nicht in dessen Dienste betätigt; er kennt keinen Ruhm, der nicht durch den Einsatz für das Vaterland erworben wird. Dem Kämpfer des Tyrtaios liegt auch nicht viel daran, was einmal fremde, unbekannte Menschen von ihm sagen werden; das dankbare Gedächtnis seines Volkes soll ihm die Unsterblichkeit sichern. Er kämpft auch nicht für seine persönliche Ehre, sondern er läßt sein Leben 'der Stadt und dem Volke und seinem Vater zum Ruhm'. So haben die Athener später den vor Poteidaia Gefallenen in ihrer Grabschrift dafür gedankt, daß sie 'ihr Leben in die Waagschale warfen und dafür Mannestum eintauschten zu des Vaterlandes Ruhm'. Nur der selbstlose Einsatz des Lebens für Polis und Volk heiligt für den Hellenen der großen Zeit den Tod im Kampfe, und der Lohn sind die Liebe und die Ehrung seitens der Mitbürger.

Gerade dieses Polisempfinden, die Selbstverständlichkeit, mit der die Einzelnen im Dienste des Ganzen aufgingen, hat Plato, obwohl er die ungeistige Einseitigkeit der Spartaner empfand, zum Bewunderer ihres Kosmos gemacht. Auch die athenischen Aristokraten, die man 'Lakonisten' schalt, ahmten nicht nur aus politischen Gründen oder Fremdtümelei spartanisches Wesen nach; sie hatten das Gefühl, daß der attische Geist der Ergänzung durch dorische Zucht bedürfe. Bei dem Athener Aischylos trägt in dem Traum, den die Perserkönigin hat, die Hellenin, die im Gegensatz zu der Asiatin Xerxes' Joch zerbricht, dorisches Gewand. Spartas Wehrgeist begründete damals seinen Führungsanspruch und hat seine Probe im hellenischen Freiheitskampf bestanden. Der Wahlathener Herodot läßt den verbannten Spartanerkönig Demarat zu Xerxes sagen: „Selbst wenn sich dir alle anderen Griechen unterwerfen sollten, werden doch die Spartaner für ihre Freiheit kämpfen. Sie gehorchen keinem menschlichen Herrscher, wohl aber dem sittlichen Gesetz, das im Felde nichts kennt als Sieg oder Tod"; und sein Geschichtswerk erreicht seinen Höhepunkt in der Schilderung des Kampfes bei den Thermopylen und in dem Epigramm auf die Gefallenen, das Schiller nur unzulänglich wiedergegeben hat:

„Wanderer, kommst du nach Sparta, verkünde dorten, du habest
uns hier liegen gesehn, wie das Gesetz es befahl!"

Die Anrede an den Wanderer war übliche Form für das Grabepigramm; aber hier erhält sie einen besonderen Sinn; sie ist ein Auftrag. Der Wanderer soll

nicht warten, bis er zufällig nach Sparta kommt; er muß die Botschaft überbringen, weil von den spartanischen Mannen keiner den Kampf überlebt hat. Sie sind auch nicht gefallen, weil ein Befehl das verlangte, sondern weil sie als freie Männer auf dem angewiesenen Posten bis zum letzten Blutstropfen ausharrten. Darum 'blieb Leonidas nach seinem Tode großer Ruhm', nicht nur in Hellas; in unzähligen Knaben- und Jünglingsherzen hat seitdem bei den verschiedensten Völkern seine Arete den Funken völkischer Begeisterung zur hellen Flamme des Opfergeistes entfacht. „Spartas Eudämonie aber erlosch mit dem Tode des Einzelnen nicht."

Der alte ritterliche Geist beseelte auch die Herren von Chalkis und Eretria, die im siebenten Jahrhundert bei einem entscheidungsschweren Kriege feierlich vereinbarten, den Kampf nur mit Nahwaffen zu führen und auf Bogen und Wurflanze zu verzichten, weil diese dem wahren Manne nicht anstehen (oben S. 143). Sonst hat aber die Adelsgesellschaft eine Ethik entwickelt, die von der soldatischen Haltung Spartas merklich abwich.

Scharf sonderten sich diese Herrenmenschen von den Mitbürgern ab, die nicht zu ihnen gehörten. Sie fühlten sich nicht nur als die 'Edlen', sondern auch als die allein 'Guten', weil sie allein durch ihre Erbmasse zur Arete und zum wahren Mannestum fähig seien. Darauf gründeten sie auch den Anspruch auf die politische Führung. Nur die 'Herrschaft der Besten', die Aristokratie, kam für sie als Verfassung in Frage, weil sie die Zucht und Ordnung, die Eunomie und damit das Gedeihen des Staates verbürgte.

Streng hielten sie auf Blutreinheit, wenn auch früh die wirtschaftliche Entwicklung die bittere Lebenserfahrung aufdrängte: „Das Geld, das Geld ist der Mann" und selbst der wilde Haß gegen die neureichen Emporkömmlinge, der bei Männern wie Theognis durchbricht, die Vermischung der Stände nicht verhindern konnte. Sogar ein Mann von innerem Adel wie Pindar, der mit allen Fasern seines Herzens an seiner 'Mutter' Theben hing, fühlte sich den adeligen Herren von Korinth und Aegina enger verbunden als seinen Mitbürgern aus den niedrigen Schichten, und das Standesbewußtsein war stärker als die Liebe zu Polis und Volkstum. Als 480 die Hellenen unter Spartas Führung sich zum Freiheitskampfe zusammenschlossen, hielten sich die Aristokraten von Theben wie die von Thessalien abseits, und Pindar wandte sich an seine Mitbürger mit einem Mahngedicht, in dem er die Segnungen von Ruhe und Frieden pries und für Neutralität warb. „Der Krieg ist süß nur für den, der ihn nicht kennt." Nach der Schlacht von Platää kam dann die schwere Zeit, in der Theben die Vergeltung für sein unhellenisches Verhalten zu fürchten hatte, und erst allmählich konnte auch der Dichter sich freuen, daß Hellas keine persische Provinz geworden war. Jetzt feierte er sogar das ruhmreiche Athen als die feste Burg von Hellas, und in einem Gedichte für Hieron stellte er neben Salamis und Platää die Siege von Himera und Kyme, durch die Gelon und sein Bruder Hieron die Westgriechen vor der Knechtung durch die Karthager und Etrusker bewahrt hätten. Doch auch jetzt rühmte er an Hieron lieber die Weisheit des Alters als den Tatendurst der Jugend, und sein Ideal blieb die Ruhe des Friedens,

die Hesychia, die für die Polis Ordnung, Gedeihen, Eudämonie bringt. Der Krieg blieb ihm der schreckliche Würger, der die Menschen hinwegrafft, und während Tyrtaios ausdrücklich erklärt, nicht die sportlichen Leistungen, sondern nur die auf dem Schlachtfeld seien wahres Mannestum, hat Pindar in den uns erhaltenen Versen nur einmal den Tod fürs Vaterland verherrlicht. Das war nach der Schlacht von Oinophyta, in der nicht nur seine Vaterstadt eine schwere Niederlage erlitten hatte, sondern auch so mancher von Pindars persönlichen Freunden gefallen war. Für ihn wie für die Adelsgesellschaft seiner Zeit sind die Siege bei den panhellenischen Festen die eigentliche Gelegenheit zur Bewährung der Arete.

„Adel verpflichtet" — dessen sind sich diese Herren durchaus bewußt. „Macht und Glanz haben nur dann weitwirkende Kraft", schärft Pindar ein, „wenn sie sich mit Arete verbinden." Diese ist das Vorrecht des Adels, weil sie von der im Geschlecht vererbten Naturanlage, der Phya, abhängt, die durch kein Erlernen ersetzt werden kann. Aber die persönliche Tüchtigkeit muß hinzukommen und sich immer wieder in Taten dartun. „Werde, der du deinem Wesen nach bist!" (oben S. 313). Frömmigkeit, Geradheit, Rechtschaffenheit, Freundestreue, großzügige Gastlichkeit und Freigebigkeit erwartet man vom adeligen Manne, dazu aber geistige Bildung, nicht nur die Lebensklugheit, die sich mit der Tatkraft paaren muß und als Wissen um die wahren Lebenswerte das Handeln leitet, sondern auch die Empfänglichkeit für die Gaben Apollos und der Musen. Streben nach Besitz und Gewinn ist durchaus berechtigt, aber es darf nie zur Vergewaltigung des Schwächeren führen. Denn von der Gerechtigkeit jedes einzelnen Gliedes der Herrenschicht hängt der gesetzliche Zustand der Gemeinschaft, der innere Friede und das Gedeihen des ganzen Staates ab. Ausgefüllt wird aber das Leben durch den ritterlichen Sport und gekrönt durch den Sieg am panhellenischen Feste, der dem Sieger selbst wie seiner Sippe und der Vaterstadt ewigen Ruhm bringt.

Leicht ist dieser Sieg nicht. Denn neben der Erbanlage erfordert er lange, mühevolle und anstrengende Übung, und auch dann hängt wie in allen menschlichen Dingen der Erfolg von Gott ab, der das Gelingen, die Tyche, gibt. „Die Entscheidung über des Menschen Kraft liegt bei der Gottheit." Nur wen der Dämon gut leitet, erringt den Sieg, der allen Aufwand und alle Mühe lohnt; er erreicht die Eudämonie, das höchste Gut, das dem Menschen zuteil werden kann.

Gott die Ehre zu geben und ihm zu danken, ist deshalb die erste Mahnung, die Pindar dem Sieger zuruft. Die zweite ist die zur Selbstbescheidung, die vor Hybris wahrt und sich der menschlichen Grenzen bewußt bleibt. „Strebe nicht danach, Gott zu werden; sterblicher Sinn geziemt dem Sterblichen!" Oft verbindet der Dichter damit den Hinweis auf die Wandelbarkeit des Menschengeschicks, und in seinem spätesten Gedichte steigert sich dieser zu dem Satze: „Traumbild eines Schattens, das ist der Mensch." „Aber", fährt er trotzdem fort, „kommt nur ein Strahl von Gott her, gleich ist es hell, und das Leben dünket uns freundlich."

Die Einsicht, daß der Mensch im Vergleich zu Gott ein Nichts ist, bewahrt den Menschen vor dem Geschick des Himmelsstürmers Bellerophontes; sie ist

die Lebensklugheit, die wahre Weisheit, die gerade den Adligen ziert — im Gegensatz zu dem 'begehrlichen' Demos, der auch politisch seine Grenzen verkennt, nennt Pindar die Aristokraten geradezu die 'Weisen' —; aber diese Erkenntnis bedeutet nicht Kleinmut oder müde Resignation. Sie läßt Raum für den frohen Genuß des Augenblicks und lähmt nicht den Willen zu mannhafter Tat. „Liebe Seele, wünsch' dir kein unsterblich Dasein; doch die Leistung, die erfüllbar, schöpfe aus!" Und persönlich darf Pindar das stolze Gefühl haben, daß er die ihm von Gott verliehene Naturanlage, sein Dichtertum, zu einer eigenen Arete entwickelt hat, die ihn nicht nur zum Mahner und Lehrer seiner Standesgenossen berief, sondern auch ebenbürtig neben den Sportsieger stellte, ja diesem erst durch das Lied zur Unsterblichkeit verhalf (oben S. 156).

Pindar hat in seinen Gedichten auch die Seligkeit der Mysten gepriesen und den Glauben an ein Totengericht und an die jenseitige Vergeltung von Gutem und Bösem bekannt, gewiß nicht nur in Anpassung an seine Auftraggeber. Aber viel bedeutet hat ihm die Jenseitshoffnung für sein Leben nicht. Er bleibt wie seine Standesgenossen durchaus auf das Diesseits gerichtet und verbindet mit dem gläubigen Vertrauen auf das gerechte, gütige Walten des Zeus das Bewußtsein der eigenen menschlichen Kraft und Verantwortung.

Pindar war überzeugter Aristokrat. Das hinderte ihn nicht, auch einen Monarchen zu feiern, wenn dieser durch seine Abkunft oder durch seine Taten und den auf diesen ruhenden Segen Gottes legitimiert war und nach aristokratischem Maßstab zu den 'Guten' gerechnet werden konnte. Am meisten galt das von Hieron, der Macht und adeliges Mannestum verband, dem Retter der Westhellenen vor der Knechtung durch die Barbaren, dem maßvollen Herrscher, der für die neue Stadt Aetna eine dorische Verfassung 'mit gottgegründeter Freiheit nach den Satzungen des Hyllos verkündete' und nach seinen Sportsiegen wie nach seiner ganzen Gesinnung dem Adel zugerechnet werden durfte. Aber auch ihm ist Pindar mit demselben Selbstgefühl und Freimut gegenübergetreten wie seinen Standesgenossen und hat als berufener Mahner Hierons Sohne Deinomenes einen Fürstenspiegel vorgehalten. Als Sproß eines alten Adelsgeschlechtes fühlte er sich auch dem Könige ebenbürtig, mehr noch als der Dichter, der seinem 'Freunde' die Unsterblichkeit sicherte.

Für uns Rückschauende liegt über Pindars Lebenswerk eine gewisse Tragik, weil wir erkennen, daß seine hohe Auffassung von dem inneren Wert und der Verpflichtung des Adels nur einer bereits dem Untergang geweihten Welt einen letzten verklärenden Schimmer verlieh. Er selbst hat diese Spannung nicht gefühlt und vor den Zersetzungserscheinungen, die sein Zeitgenosse Theognis schmerzlich empfand, die Augen verschlossen.

Schon lange vor Pindar hatte der hellenische Drang nach Verallgemeinerung und nach festen Regeln dazu geführt, daß sich die Lebenserfahrung zu wegweisenden Sentenzen verdichtete. Längst liefen die echthellenischen Sinnsprüche wie: „Erkenne dich selbst!" „Nichts im Übermaß!" „Die Mitte ist das Beste!" im Volke um, das sie auf einen der sieben 'Weisen' oder auf Apollo selbst zurückführte. In derselben Zeit setzten sich die Lyriker auf ihre Weise mit der Schwere

des Lebens auseinander. Mimnermos predigte das „Genieße das Heute!"; Archilochos tröstete sich mit der Widerstandskraft, die der Mensch den Schicksalsschlägen entgegenzusetzen vermag. Dem leichtlebigen Anakreon genügte es, Liebe und Wein als Inhalt des Lebens zu preisen. Pindar zitiert selbst einmal ein altes Gedicht, in dem der weise Kentaur Chiron den jungen Achilles für seine Lebensaufgabe vorbereitete. Es trug den Namen Hesiods, weil dieser seine Mahnungen an Perses zu allgemeinen Lebensregeln ausgestaltet hatte. Der tat das vom bäuerlichen Standpunkte. Aber in gleicher Weise hat später Theognis die wichtigsten Grundsätze der Adelsethik in einer Sammlung vereinigt, und solche 'Unterweisungen' (ὑποθῆκαι) wuchsen sich zu einer ganzen Literaturgattung aus, in der die Verfasser ihre Sprüche lose aneinander reihten, ohne an Systematik zu denken oder eine tiefere Begründung zu geben. Ein wirkliches Problem behandelte der nachdenkliche Simonides in einer Elegie, die er dem thessalischen Fürsten Skopas widmete. Ausgehend von einem Worte des Pittakos, es sei schwer ein 'guter' Mann zu werden, warf er die Frage auf, ob es denn überhaupt einen nach allen Richtungen vollkommenen, 'quadratischen' Menschen (oben S. 249) gebe, und erklärte das für eine Illusion, da jeder Mensch in Zwangslagen gerate, die sein Handeln auch gegen seinen Willen bestimmten. Praktisch müsse man zufrieden sein, wenn ein Mensch niemals aus eigenem Antrieb Schimpfliches tue. Das Wesentliche ist hier nicht der nüchterne Wirklichkeitssinn des weit umhergekommenen Weltmannes, sondern die Scheidung grundsätzlicher Gesinnung und aufgezwungener Handlung, die von Simonides zum ersten Male klar vorgenommen wird.

Die ionischen Philosophen haben sich nicht mit den ethischen Fragen des Menschenlebens beschäftigt; die viel zitierten Vorschriften der Pythagoreer trugen vorwiegend religiösen Charakter. Aber der neuentdeckte Begriff der Physis zog doch von selbst eine andere Einstellung zum Leben nach sich. War man bisher gewohnt, von der Moira zu sprechen, der niemand entrinnen könne, so wurde jetzt die Natur zu der Macht, die alles Geschehen gesetzmäßig regelte. Tod und Krankheit wurden zu Naturvorgängen, mit denen sich der Einzelne abzufinden habe, weil es zwecklos sei, sich dagegen aufzubäumen oder fruchtlosen Klagen hinzugeben. Auch im eigenen Handeln gewöhnte man sich unwillkürlich allmählich daran, das, was man als ewiges Gesetz der Natur erlebte, zur Richtschnur zu nehmen. Der Begriff der Physis stammte aus dem naturwissenschaftlichen Denken. Aber wie eng sich für den Hellenen kosmisches Geschehen und Menschenleben verbanden, sehen wir daraus, daß die Idee der Norm, der Dike, auf beide Gebiete Anwendung fand (oben S. 23).

Ihre eigentliche Geltung hatte diese freilich als die Gerechtigkeit, die für die organisierte Gemeinschaft die notwendige Grundlage schafft und damit auch für den Einzelnen die sittliche Verpflichtung begründet. Das stolze Bewußtsein, in einem freien Gemeinwesen zu leben, in einem Rechtsstaate, der nicht von der Willkür eines einzelnen Machthabers abhing, sondern von dem sittlichen Willen der Gesamtheit getragen war, durchdrang das ganze Wesen des hellenischen

Volkes und gab ihm die Kraft, diesen höchsten Lebenswert auch gegen die asiatische Übermacht siegreich zu verteidigen.

Als Freiheitskrieg im wahrsten Sinne wurde der Kampf gegen die Perser von den Hellenen aufgefaßt und geführt. „Befreit das Vaterland!" war der Schlachtruf, der bei Salamis die Kämpfer zur Anspannung aller Kräfte anspornte. Zeus dem Befreier dankte nach dem Siege die gesamte Nation durch Errichtung eines Altars. Die errungene Freiheit priesen zahllose Epigramme, und selbst der Thebaner Pindar konnte sich dieser Stimmung auf die Dauer nicht verschließen. Am größten war die Freude natürlich in Athen, und hier paarte sie sich mit dem Stolze auf die freie Verfassung, die sich das Volk errungen hatte, und auf die Rechtsgleichheit, die sie allen Bürgern gewährleistete. „Sie haben Athen die Isonomie gebracht" sang man von den Tyrannenmördern, und für Herodot ist die Isonomie, die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz, 'dieser wundervolle Name', geradezu die Bezeichnung für die neue Staatsform. Zur Rechtsgleichheit gehörte für eine Zeit, in der das lebendige Wort die entscheidende Macht war, vor allem die Redefreiheit, die jedem Bürger in der Volksversammlung, wenn der Heroldsruf ertönte: „Wer wünscht das Wort?", seinen eigenen Rat zu geben verstattete. „Was kann das gleiche Recht im Staate besser zeigen?" fragt Euripides in seinen Hiketiden. Neben der Isonomie wird deshalb auch die 'Isegorie' geradezu als Bezeichnung für die neue Verfassung verwendet. Aber als eigentlicher Terminus setzte sich das Wort Demokratie durch, das wohl ursprünglich von den Adelsherren in herabsetzendem Sinne geprägt worden war, um von der 'Herrschaft der Besten' die des 'niederen Volkes' zu scheiden, dann aber mit stolzem Selbstgefühl von den Athenern aufgegriffen und im Sinne des 'Volksstaates' ausgelegt wurde, in dem nicht eine Minderheit die Gewalt ausübe, sondern das ganze Volk sich selbst regiere. Und wenn die Aristokraten auf ihre Eunomie pochten, die in ihrem Staate Zucht und Ordnung und Sophrosyne bewirke, wurden für die Athener Freiheit und Gleichheit zum Palladium ihrer Demokratie. Welchen tiefen Sinn Perikles selbst mit diesen Schlagworten verband, haben wir schon gesehen (oben S. 114). Die Gleichheit bedeutete ihm die Beseitigung aller Vorrechte, die gerade den Aufstieg und Vorrang des Tüchtigen ermöglicht, die Freiheit aber den freien Geist der Gemeinschaft, die jedem Bürger Spielraum für seine Neigungen und für die Entfaltung seiner persönlichen Anlagen läßt, weil sie gewiß ist, daß jeder auch ohne Zwang in selbstgewollter Hingabe alle seine Kräfte in den Dienst des Ganzen stellen wird, dessen Glied er ist, und von dessen Wohlfahrt auch die seinige abhängt.

Die Achtung vor dem angestammten Adel hat das perikleische Athen keineswegs verloren; aber den ältesten Adel bildete jetzt das Volk, das die Erdmutter selbst hervorgebracht und aufgezogen hatte. Darum trug auch jeder athenische Bürger adeliges Erbgut in sich und konnte auf Arete Anspruch machen. Diese stammte aber aus der des Ganzen, und bei den Reden auf die Gefallenen war es darum für die alte Zeit strenges Gesetz, daß nicht die Einzelnen genannt wurden, sondern nur das Volk als der eigentliche Held empfunden werden sollte.

Auch Aischylos nennt in seinen Persern zwar viele Männer von der Feindesseite, aber keinen Griechen mit Namen.

Die althellenischen Tugenden behielten in Athen ihre Geltung. Stolz fühlte die Bürgerschaft ihre geistige Überlegenheit über die anderen Hellenen und führte sie gern auf die klare Luft ihrer Heimat zurück. Von ihrer Tapferkeit haben die Athener nach Thukydides' Zeugnis 'zu Lande wie zur See allenthalben ewige Gedächtnismale an Gutes und Schlimmes hinterlassen'. Die Sophrosyne bewährten sie im freien Gehorsam gegen Gesetz und Behörden. Die Haupttugend war die Gerechtigkeit, die den Einzelnen trieb, seine Pflichten gegen den Staat und die Mitbürger zu erfüllen. Sie alle aber fanden ihre Einheit in der 'Bürgertugend', die jetzt an die Stelle des Adelsideals trat und die Arete aus einem Vorrechte der Hochgeborenen zum Gemeingut und zur Pflicht aller Staatsangehörigen machte. Die Athener waren eben 'politische' Menschen, bei denen persönliche und bürgerliche Tüchtigkeit zusammenfielen.

Aber die Einheit von Einzelnem und Gemeinschaft zerbrach nur zu schnell, als sich das feste Band löste, das in Perikles' überragender Führerpersönlichkeit gegeben war, und der jahrzehntelange Krieg seine verhängnisvolle Wirkung übte. „Der Krieg", sagt Thukydides (III 82), „ist ein gewaltsamer Lehrmeister und paßt die Gesinnung der Menschen der äußeren Lage an", und er entwirft ein erschütterndes Bild von der Zersetzung der Staatsgesinnung und von der sittlichen Verwilderung, die dieser hervorrief, am stärksten in den Kreisen, die sich in der Demokratie von der ihnen zukommenden Rolle ausgeschlossen fühlten und sich aus der Öffentlichkeit der Polis, in der sie sich nicht durchsetzen konnten, in geheime Klubs flüchteten und sich diesen mit Leib und Seele verschrieben, um ihre politischen Ziele zu erreichen. „Die gewohnte Wertung der Begriffe deuteten sie nach eigenem Fürrechthalten für das Handeln um. Unüberlegte Waghalsigkeit galt als Tapferkeit, die sich für die Gefährten opfert, vorsichtiges Zögern als Feigheit, die nach anständigem Vorwand sucht, besonnenes Verhalten als Deckmantel für Unmännlichkeit und ein alles bedenkender Sinn als allseitiger Mangel an Tatkraft." Klub und Partei traten an die Stelle der Polis. Nur gegen sie empfand man sittliche Verpflichtungen; in den anderen sah man nicht mehr die Mitbürger, gegen die man Gerechtigkeit zu üben hatte, sondern die Gegner, denen gegenüber jedes Mittel erlaubt war. Gemeinsame Freveltat wie der Umsturz der Hermen vor der sizilischen Expedition wurde zum Kitt, der die Glieder des Klubs zu unlöslicher Einheit zusammenschließen sollte. Die Menge aber vergalt das mit gleichem Hasse und benützte jedes Mittel zur Verfolgung aller, die als Feinde der Demokratie galten. Die Liebe zum Vaterlande war keineswegs erstorben, und sie hatte auch noch den Willen und die Kraft zur Tat; aber die Parteileidenschaft war stärker, und nicht die Überlegenheit des Feindes, sondern die innere Zwietracht war es, die nach Thukydides' Urteil die Niederlage verschuldete.

Gefördert wurde diese Entwicklung durch die Sophistik, die mit ihrer Kritik jede staatliche und religiöse Autorität untergrub, ohne an ihre Stelle eine neue zu setzen, die dem einfachen Manne einen inneren Halt geben konnte. Die Lehre,

daß auch der Staat nur eine menschliche Einrichtung sei, der gegenüber der Einzelne sein Recht wahren müsse, gab den egoistischen Trieben durch die theoretische Begründung willkommene Nahrung, und schon bald nach Perikles' Tode führte im Geiste des Thrasymachos (oben S. 121) ein Oligarch in der sogenannten 'Schrift vom Staate der Athener' aus, der Demos regele alle Angelegenheiten des Staates nicht zum Nutzen der Gesamtheit, sondern denke nur an den eigenen Vorteil. Das Ideal des Übermenschen half Naturen wie Alkibiades über alle sittlichen Bedenken hinweg, selbst wenn sie um ihrer persönlichen Belange willen die Verbindung mit dem Landesfeinde suchten.

Nach der Niederlage von 404 traten in Athen keine Übermenschen mehr auf. Aber die Schwungkraft des ganzen Volkes war gelähmt, und die Staatsgesinnung, die alle Kräfte der Bürger in den Dienst der Gemeinschaft spannte, wich beim Einzelnen wie in der Masse einem Egoismus, der gegenüber dem Staate keine Pflichten, sondern nur noch Rechte kannte und ihn als Versorgungsanstalt betrachtete, von der er auch ohne eigene Leistung Vorteile erwarten dürfe. Rücksichtslos gebrauchte in der Volksversammlung die Mehrheit der Ärmeren ihre Macht, um die Besitzenden auszubeuten, und jetzt zeigte sich auch, wie gefährlich es gewesen war, daß Solon die Rechtsprechung in die Hände des Volkes gelegt und die Geschworenengerichte eingeführt hatte. Bei dem geringen Sinn der Hellenen für das formale Recht hatte es schon früh als selbstverständlich gegolten, daß beim Urteil auch die Gefühle der Richter, Mitleid und Zorn, mitzusprechen hätten; und da sich die Geschworenen verpflichtet fühlten, die Belange des Staates wahrzunehmen, hatte auch die Politisierung der Justiz, die das für Recht erklärte, was angeblich dem Volke nützte, schon früh eingesetzt. Jetzt war das Rechtsempfinden und das sittliche Gefühl so weit abgestumpft, daß der Ankläger ungescheut den Richtern zurufen konnte: „Ihr müßt den reichen Angeklagten verurteilen. Woher soll denn sonst der Staat das Geld nehmen, um euch Tagegelder zu zahlen?" Man redete viel von der Tapferkeit der Vorfahren; aber selbst wälzte man den Wehrdienst, der einst der Stolz des freien Mannes war, auf Söldner ab. Freiheit und Gleichheit wurden als Wahrzeichen der Demokratie in jeder Festrede bis zum Überdruß gepriesen. Aber die Gleichheit wurde jetzt zum rein mechanischen Prinzip, das kein Vorrecht des Tüchtigen mehr kannte und im Privatleben jedes Heraustreten aus der Masse verpönte. Sogar einem Volksmanne wie Demosthenes wurde es als Verhöhnung des Proletariats vorgerückt, wenn er sich für den über sechs Kilometer langen Weg nach dem Piräus eine Sänfte nahm. Die Freiheit hatte schon im peloponnesischen Kriege die Masse dahin verstanden, daß die souveräne Volksversammlung sich an kein Gesetz zu binden brauche. „Das wäre ja noch schöner", brüllte beim Arginusenprozeß die Menge, „wenn man das Volk nicht tun lasse, was es wolle", und verurteilte gegen den klaren Wortlaut des Gesetzes die zehn angeklagten Feldherren in einer einzigen Abstimmung zum Tode. Zum Inbegriff der Demokratie wurde für den Einzelnen, daß 'in Athen jeder leben könne, wie er wolle', und wenn in Perikles' Zeit der freie Geist des Bürgers die Achtung vor Behörde und Gesetz als selbstverständlich betrachtete, schilderte jetzt Plato mit beißendem

Sarkasmus, wie in seiner Gegenwart der Rauschtrank der Freiheit die Sinne so umnebele, daß weder im öffentlichen noch im privaten Leben irgendein Zwang oder eine Autorität ertragen werde. „Der Vater hat Angst vor seinen Kindern, der Lehrer vor seinen Schülern. In Attika ist selbst der Esel auf seine Freiheit stolz und geht keinem Menschen aus dem Wege." Aber auch der loyale Demokrat Isokrates empfand die Mißstände so stark, daß er in einer besonderen Broschüre die Athener mahnte, die Freiheit nicht in Zügellosigkeit ausarten zu lassen, sondern zur Sophrosyne der alten Zeit zurückzukehren, in der noch der Areopag über Zucht und Ordnung wachte. Ja, selbst Demosthenes hat kurz darauf in einer Flugschrift schonungslos den Krebsschaden der damaligen Demokratie aufgedeckt und seinen Athenern vorgehalten: „Wenn ihr den Anspruch auf die Führung von Hellas erhebt, dann müßt ihr in euch auch den hohen Geist der Ahnen wieder zum Leben erwecken, die Staatsgesinnung, die das Wohl des Ganzen über das eigene stellt und bereit ist, für die Größe des Vaterlandes Opfer zu bringen, vor allen Dingen persönlich ins Feld zu ziehen." „Eine Schande ist es, ihr Athener, eine Schande, die Stellung preiszugeben, die euch die Ahnen durch ihre hohe Gesinnung hinterlassen haben." Doch Demosthenes war nicht der Mann von der Größe und Unantastbarkeit eines Perikles, der sein ganzes Volk zu seiner geistigen und sittlichen Höhe emporgerissen hatte, und das Volk selbst war zur inneren Wiedergeburt nicht mehr fähig. So führte Demosthenes' Kriegspolitik zur Niederlage von Chaironeia. Aber der Löwe, den die Hellenen auf dem Schlachtfelde aufrichteten, ist doch das Sinnbild dafür, daß diese Politik eine geschichtliche Notwendigkeit war. Freiheit und Selbständigkeit waren das Lebenselement der hellenischen Polis und konnten nicht kampflos preisgegeben werden. Der Historiker mag rückschauend Demosthenes' Politik verurteilen. Würde uns aber das Ende des freien Griechenland naturgemäßer und schöner dünken, wenn es sich ohne Widerstand der Vorherrschaft eines Monarchen und eines Volkes gebeugt hätte, die es wohl als verwandt, aber nicht als eigenen Blutes empfand? In dem großen politischen Prozeß gegen den Makedonenfreund Aischines hat Demosthenes acht Jahre später die Vertrauensfrage gestellt, und die Athener haben sich unzweideutig zu dem Staatsmanne bekannt, der sie durch seine Politik äußerlich ins Verderben gestürzt hatte.

An Athens Geschichte können wir am deutlichsten ablesen, wie sich der Niedergang der Polis vollzog, wie die Staatsgesinnung schwand und wie eng damit der allgemeine Verfall von Moral und Geist verbunden war. Aber ähnlich verlief die Entwicklung in den anderen griechischen Staaten. Selbst in Sparta drang der Individualismus siegreich vor. Ein Mann wie Lysander, der draußen wie ein Gott verehrt worden war, vermochte sich daheim nicht mehr als Durchschnittsbürger in den spartanischen Kosmos einzufügen. Die wirtschaftliche Gleichheit aller Spartiaten war längst nicht mehr vorhanden und die Strenge der Lebensordnung gelockert. Wenn Xenophon und andere das alte Sparta verherrlichten, so war das nur ein Anzeichen dafür, daß die Wirklichkeit dem Ideal nicht mehr entsprach; und als die Niederlage von Leuktra auch den Nimbus der kriegerischen Unwiderstehlichkeit zerstörte, versank mit dem Selbstgefühl auch der seelische

Grund, aus dem das Spartiatentum seine Kraft zog. Die Zeit der Polis war vorüber, und damit war auch der Gemeinschaftsethik, die das hellenische Leben bestimmt hatte, der Boden entzogen.

Die Entwicklung der theoretischen Ethik mußten wir schon im Rahmen der Philosophie verfolgen und können uns hier damit begnügen, die wichtigsten Tatsachen in Erinnerung zu rufen und soweit nötig zu ergänzen.

Die Problematik des Menschenlebens kam den Griechen zum Bewußtsein, als nach den Perserkriegen in Athen das gesamte geistige Leben einen gewaltigen Auftrieb erhielt und die Einzelpersönlichkeit sich von den Fesseln des Herkommens freizumachen suchte. Ihren theoretischen Ausdruck fand die Bewegung durch die Sophisten, die alle geltenden Anschauungen auf ihren inneren Wert prüften und das Für und Wider erörterten. Aus ihrem Unterricht erwuchs Protagoras' Satz, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei. Damit wurde zum ersten Male die Bedeutung der subjektiven Stellungnahme des Menschen zur Außenwelt voll gewürdigt und für den Einzelnen als Recht in Anspruch genommen. Den objektiven Maßstab für das Handeln fand man, indem man dem historisch gewordenen Brauchtum der Menschen die ewigen Gesetze der Physis als allein verbindliche Instanz entgegenstellte. Da man die Natur des Menschen aber im Sinne des Zeitgeistes ausschließlich vom Einzelnen aus bestimmte und als seinen Urtrieb und sein Urrecht das Streben nach persönlichem Vorteil verkündete, war der Widerstreit mit den Ansprüchen des Staates gegeben, der vom modernen Denken nicht mehr als naturgewachsene Lebensform der Gemeinschaft anerkannt, sondern selbst zu einer durch willkürliche Vereinbarung geschaffenen und darum unverbindlichen Einrichtung gemacht wurde. Damit fand die Zersetzung der Staatsgesinnung, die der lange Krieg und die politische Entwicklung mit sich brachten, auch theoretisch ihre Begründung. Das Gemeinschaftsgefühl wich immer mehr einer individualistischen Haltung.

Die Gefahr für den Staat, die in dieser neuen Einstellung lag, hat am klarsten der Geschichtschreiber Thukydides erkannt. Es war aber auch nicht einfach reaktionäre Fortschrittsfeindlichkeit, wenn sich die Anhänger des Alten zur Wehr setzten. Ihr Sprachrohr war die Komödie, die nicht nur die einzelnen Lehren der Sophisten mit billigen Witzen dem Gelächter der Menge preisgab, sondern auch mit bitterem Ernste den modernen 'unsittlichen' Geist bekämpfte. Aristophanes' besonderer Haß galt aber nicht den fremden Lehrern, die nur auf bestimmte Kreise wirkten, sondern seinem Landsmann Euripides, der als Tragiker ganz andere Möglichkeiten hatte, die neuen Gedanken dem gesamten Volke nahezubringen, und dies auch als seine erzieherische Aufgabe betrachtete.

Euripides hing mit leidenschaftlicher Liebe an seinem Vaterlande. Im ersten Abschnitt des peloponnesischen Krieges benützte er seine Kunst, um für die gerechte Sache seines Athen einzutreten und den Geist wie die Leistungen seines Volkes zu preisen, und noch nach der sizilischen Expedition hielt er es gerade, weil er Athens Politik mißbilligte, für seine Pflicht, viel stärker als Sophokles zu den Tagesfragen Stellung zu nehmen. Das lag ihm um so näher, weil ihm

der Mythos wenig mehr besagte und er ihn deshalb leicht in das Licht der Gegenwart rücken konnte. Im Mittelpunkt standen auch für ihn die allgemein menschlichen Probleme. Während aber Aischylos den festen Glauben an den einen allmächtigen Zeus und seine gerechte Weltordnung verkündete, und während Sophokles zur Warnung vor der Zeitströmung immer wieder die Nichtigkeit des Menschen und seine Abhängigkeit von der Gottheit vor Augen führte und als höchste Instanz in allen Lebensfragen nur die ewigen, ungeschriebenen Gesetze und die Sprüche Apollos gelten ließ, suchte Euripides als Sohn der neuen Zeit die Lösung aller menschlichen Fragen allein im Menschen selbst. Er war nicht etwa der rationalistische 'Dichter der Aufklärung'. Er war der Tragiker, der wie kein anderer die geheimsten Regungen der Menschenbrust belauschte und die ganze Schwere der daraus entspringenden Konflikte empfand. Medeas Rachewünsche steigen bei ihm aus den unergründlichen Tiefen der Seele auf, und sobald sie über die Schwelle des Bewußtseins gelangt sind, beginnt der harte, unerbittliche Kampf im Innern des Menschen, bei dem Vernunft und Mutterliebe der Leidenschaft des Thymos unterliegen. Das Leben hat Euripides gelehrt, daß wir das Gute oft genug wohl klar erkennen, aber nicht ausführen, weil die irrationalen Triebe mächtiger sind. Aber als Erzieher wendet er sich doch zunächst an den Verstand, und so trägt er die sophistische Erörterung des Für und Wider in seine Tragödie hinein. Solche Debatten waren später die unerschöpfliche Fundgrube für die Sentenzensammler der Anthologien. Ganz verfehlt ist es jedoch, wenn man einzelne Aussprüche seiner Personen ohne Rücksicht auf den ursprünglichen Zusammenhang herausgreift und in ihnen die eigene Ansicht des Dichters zu finden meint. Wenn bei ihm der Sohn des Aiolos den geschlechtlichen Verkehr mit seiner Schwester für berechtigt erklärt, weil er die beste Möglichkeit zur Erhaltung der Dynastie sei, und dabei den Satz prägt: „Was ist denn häßlich, wenns dem Täter nicht so scheint?", so dachte Euripides selbst gewiß nicht daran, den subjektiven Standpunkt des Einzelnen grundsätzlich zum sittlichen Maßstab zu erheben; und nichts ist ungerechter als der blinde Fanatismus des Aristophanes, der Euripides nicht nur die Intellektualisierung und Verbürgerlichung der heroischen Tragödie vorwirft, sondern ihm auch unsittliche Absichten unterschiebt. Wie seine Vorgänger erblickte auch Euripides den Beruf des Tragikers darin, erziehlich auf das Volk zu wirken. Sein Denken und Dichten war allerdings rationalistischer, und wie Sokrates, mit dem ihn schon das Altertum zusammengestellt hat, sah er den besten Weg zu seinem Ziele darin, die Menschen zunächst einmal aus dem Schlendrian der Vulgärmeinung aufzurütteln und zu eigenem Nachdenken anzuregen. Das wollte er mit seinen Debatten über bestimmte Fragen erreichen. Der Unterschied war freilich der, daß er auf der Bühne nur die Probleme zeigen konnte oder wollte, während Sokrates in seinen Gesprächen positiv eine neue Gesinnung im Herzen des anderen zu wecken versuchte.

Sokrates überwand den Subjektivismus der Sophistik durch den Nachweis, daß der Mensch in seinem Denken und seiner ganzen geistigen Existenz von den überindividuellen Erkenntnissen und Wertungen der Allgemeinheit abhängt, wie sie formal in den Worten der Sprache Ausdruck finden. Diese bedürfen freilich

erst der Klärung; aber ein Satz bewährt sich bei jeder neuen Untersuchung: Die sogenannten äußeren 'Güter' erhalten ihren Wert erst durch den Gebrauch, den wir kraft unserer Einsicht von ihnen machen. Auf diese Einsicht, auf die richtige seelische Haltung kommt alles an. Auf ihr beruht die Arete des Menschen, und diese wird damit — und das ist der große Fortschritt, den Sokrates der hellenischen Ethik bringt — zu einem inneren Besitz, dessen Wert unabhängig vom äußeren Erfolge wie vom Urteil der Mitmenschen ist. Sie ist das wahre, das einzige 'Gut' des Menschen, die Voraussetzung und Grundlage seiner Eudämonie. Was ihr Inhalt ist, sagt Sokrates trotz seines theoretischen Nichtwissens sein Polisgefühl: Der Mensch ist seiner Natur nach Glied der Gemeinschaft und hat in seinem eigenen Interesse an ihrem Bestande und ihrer Wohlfahrt mitzuarbeiten. Dazu gehört vor allem, daß er die Rechte seiner Mitbürger und des Staates achtet. Das ist die Gerechtigkeit, in der sich die Arete zu bewähren hat. Diese ist also nicht eine Tauglichkeit und Leistungsfähigkeit, mit deren Hilfe sich der Einzelne persönlich durchsetzt, oder die beliebigen Zwecken dient, sondern sie ist die 'Tugend', die sich in die Gemeinschaft einordnet und den Dienst an ihr als Aufgabe betrachtet. Erst damit wird die Arete zur 'sittlichen' Haltung. Wer aber die Gerechtigkeit mißachtet und die Rechte seiner Mitbürger verletzt, schadet damit nicht nur der Gemeinschaft, sondern noch mehr sich selbst, weil er die Grundlagen seines eigenen Daseins untergräbt. Die Gerechtigkeit ist also nicht ein 'Gut für die anderen' (oben S. 121), sondern der wahre Vorteil für den Menschen selbst. Damit erledigt sich der alte Streit zwischen dem Sittlichguten und dem Vorteilhaften: beide fallen zusammen.

Das Gute hängt nicht von dem subjektiven Ermessen des Einzelnen ab, sondern es hat überindividuelle, objektive Geltung. Darum ist das Wissen um dieses Gute die unumgängliche Voraussetzung für eine zielbewußte Lebensführung und damit für die Erreichung der Eudämonie. Nach ihm in gemeinsamem Forschen zu streben ist die vordringlichste Aufgabe der Menschen, und dazu die anderen anzuspornen empfindet Sokrates als seinen gottgewiesenen Beruf. Sein Ziel ist, jeden einzelnen seiner Mitbürger zur Selbstbesinnung und zu eigenem Nachdenken über die wichtigsten Lebensfragen aufzurütteln und so mit Hilfe neuer sittlicher Erkenntnis in der Gesamtheit den alten Polisgeist wieder zum Leben zu erwecken.

In der Klärung der sittlichen Grundbegriffe hat Plato den entscheidenden theoretischen Fortschritt des Sokrates über die Sophistik hinaus gesehen, und mit Recht hat schon die antike Philosophengeschichte namentlich seit Panaitios in ihm den Mann erblickt, der nicht bloß als Persönlichkeit stärkste Wirkung geübt, sondern auch der Philosophie eine neue Richtung gewiesen und die Bahn für eine wissenschaftliche Ethik freigemacht hat.

Begründet wurde diese von Plato, der von seinem Meister wie in der Abkunft so im Wesen sehr verschieden war, aber mit ihm die Stärke des sittlichen Empfindens und des Polisgefühls teilte. Er schuf für sie die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, indem er die Möglichkeit von Lernen, Forschen und Wissen nachwies, und gab ihr den metaphysischen Halt mit seiner Ideenlehre und ihrer

Krönung durch die Idee des Guten, die nicht nur der Urgrund von Sein und Erkennen sei, sondern auch die Welt der Werte in sich beschließe und wie das kosmische Geschehen so auch das Menschenleben zwecksetzend regele. Damit ergab sich zugleich auch die theoretische Begründung für die Grundanschauung vom Menschen, die im hellenischen Geiste angelegt war: Wie das Tier und die Pflanze hat auch er eine Bestimmung, die in seinem Wesen gegeben ist, und durch die Vollendung eben dieses Wesens erreicht er seinen bestmöglichen Zustand, seine Arete. Dann muß diese, wie schon Sokrates erkannte, eine innere Eigenschaft des Menschen sein, die unabhängig von allen äußeren Folgen und Erfolgen um ihrer selbst willen zu erstreben, ja sein einziges wahres Gut ist. Gesichert wurde dieses Ergebnis durch die psychologische Erkenntnis von den drei Schichten des Seelenlebens. Denn der bestmögliche Zustand der Seele muß darin bestehen, daß jeder ihrer Teile seine besondere Aufgabe im Dienste des Ganzen erfüllt und alle drei unter Leitung des Verstandes in einträchtiger Harmonie zusammenwirken. Das ist die 'Gerechtigkeit' der Seele, ihr naturgemäßer, 'gesunder' Zustand, der den inneren Frieden verbürgt und von reinem Glücksgefühl begleitet wird. Es ist die Lebensform, in der sich der Mensch im Einklang mit seinem göttlichen Teil, seinem Dämon, befindet, seine Eudämonie, die also die Arete zur Voraussetzung hat. Diese selbst aber ist, wie Sokrates richtig festgestellt hat, gleichbedeutend mit dem Sittlichguten. Seine Definition der Tugend als Wissen kann freilich bei der neuen psychologischen Einsicht nicht aufrechterhalten werden; denn die Tugenden der niederen Seelenschichten sind kein Wissen. Aber der Grundgedanke behält seine Geltung: Das gute Leben und die Eudämonie sind nur möglich, wenn der zur Leistung berufene Geist das Wissen um das wahre Gute hat. Und bestehen bleibt vor allem, daß das Sittlichgute auch das wahrhaft Vorteilhafte ist.

Dieselben seelischen Kräfte wie im Einzelnen leben im Staate, und beide haben dieselben Aufgaben und Ziele. Aufgabe des Staates ist die Verwirklichung der sittlichen Idee in der Gemeinschaft, und die Eudämonie, die auch für diese das Ziel sein muß, kann wie beim Einzelmenschen nicht in äußeren Dingen, in Macht und materiellen Dingen liegen, sondern nur in der rechten seelischen Haltung der Gesamtheit, in ihrer Sittlichkeit, ihrer Arete. Diese wird aber auch hier nur gewährleistet, wenn der 'Geist' des Staates, der Philosophenstand, die unangefochtene Leitung hat und das gesamte Leben der Bürgerschaft im steten Aufblick zur Idee des Guten regelt und gestaltet.

Echthellenisch ist die enge Verbindung, die in der platonischen Ethik das sittliche Gefühl mit dem ästhetischen Empfinden eingeht. Das Schöne und das Gute bilden für sie eine sachlich unlösbare Einheit. Denn das Schöne ist nichts anderes als das Gute, sofern es in Ebenmaß und Harmonie in Erscheinung tritt und ästhetisches Wohlgefallen auslöst. Wie im Absoluten, so sind sie auch in der 'gerechten' Seele und in der einzelnen sittlichen Handlung vereint. Die sinnliche Schönheit aber wird zur Brücke zwischen der sichtbaren Welt und der des ewig Guten und Schönen, sofern sie die Menschenseele an ihre überhimmlische

Geistesheimat erinnert, schöpferische Kräfte in ihr weckt und das irdische Dasein verklärt und lebenswert macht.

Nietzsche fand das wahre Hellenentum nur in der vorsokratischen Frühzeit und erblickte in der Person und Wirksamkeit des 'Pöbelmenschen' Sokrates die Abkehr vom echten hellenischen Geiste, die sich dann in Platos religiöser und ethischer Richtung fortgesetzt habe. Dieses Bild ist falsch. Sokrates' Ethik wurzelt tief im Wesen seines Volkes, und gerade in Platos Weltanschauung entfalten sich dessen Anlagen zu voller Blüte. Die drei Leitsterne, die dem Hellenen voranleuchten, das Wahre, das Schöne, das Gute, bilden für Plato ein einheitliches Dreigestirn, das vom absoluten Urgrund alles Seins und Erkennens her den gesamten Kosmos und das Menschenleben erhellt und erwärmt.

Plato hat im Unterricht der Akademie die wissenschaftliche Ethik geschaffen, dabei aber immer das konkrete Ziel vor Augen behalten, die Reform der Polis aus sokratischem Geiste. Die dadurch aufgedrängten Einzelprobleme sind es, von denen er bei seiner schriftstellerischen Tätigkeit ausgeht. Aristoteles ist der Systematiker, der den gesamten Kosmos nach derselben wissenschaftlichen Methode, aber mit klarer Abgrenzung der Einzelgebiete erforschen will. Während bei Plato die Ethik untrennbar mit der Metaphysik verbunden ist, weil die Idee des Guten den Maßstab auch für das sittliche Handeln gibt, lockert sich bei Aristoteles dieser Zusammenhang; und wenn für Plato die Weisheit als die theoretische Erkenntnis der höchsten Idee, die der Urgrund von Sein, Leben und Handeln ist, mit der praktischen Einsicht, der Phronesis, zusammenfällt, hat Aristoteles diesen Standpunkt nur in seiner Frühzeit festgehalten. In seinen späteren Vorlesungen hat er von der Sophia, der reinen Erkenntnis, die nur auf das Allgemeine gerichtet ist, die Phronesis abgespalten, die es als praktische Einsicht mit der Regelung des individuellen Handelns zu tun hat; und dadurch, daß er jetzt scharf von den intellektuellen ,'dianoëtischen' Tugenden die praktischen, 'ethischen' schied, die durch die Herrschaft des Verstandes über das unvernünftige Triebleben das rechte Ethos, das sittliche Gesamtverhalten der Seele begründen, hat er erst den Begriff der Ethik scharf abgegrenzt. In derselben Weise hat er aber auch die individuelle und die soziale Ethik säuberlich gesondert und jede von ihnen nach eigenem Gesichtspunkt behandelt. Und wie er in seinen politischen Vorlesungen manche praktische Probleme erörtert, die mit der Sittlichkeit als solcher wenig zu tun haben, so entwickelt er in seiner Ethik die Aufgabe und die Bestimmung des Menschen zunächst rein vom Standpunkt des Einzelnen aus. Da für ihn das Sein an das Einzelding gebunden ist und er als Empiriker gewöhnt ist, die ganze Fülle der gegebenen Erscheinungen zu überblicken, richtet er in einer Plato ganz fremden Weise sein Augenmerk auf die Individualität und gesteht ihr sittliche Berechtigung zu. Die mittlere Linie, die für seine Ethik wie für seine Politik Grundprinzip ist, soll für den Einzelnen zwar nach den allgemeinen Normen der Phronesis, aber mit Berücksichtigung seiner persönlichen Lage und Eigenart gezogen werden. Gerade bei der Ausführung dieses Gedankens hat er sich mit besonderer Liebe und psychologischer Einfühlung in die Einzelheiten versenkt und dadurch die individuelle Ethik verfeinert und vertieft. Aber dabei bleibt für ihn

der Mensch doch ein 'zur politischen Gemeinschaft bestimmtes Lebewesen', und seine Ethik bezeichnet er gleich am Eingang als eine politische Wissenschaft, die als Gemeinschaftsethik in der Lehre vom Staate gipfelt. Die Frage, ob die Arete des Mannes von der des Bürgers verschieden sei oder mit ihr zusammenfalle, ist für ihn ein wissenschaftliches Problem.

Bei Plato stehen persönliches und politisches Empfinden noch in vollem Einklang miteinander. Bei Aristoteles spüren wir das Widerspiel der Kräfte. Persönliche Anlage und Neigung ziehen ihn zum reinen Denken und führen praktisch dazu, daß er sich abseits vom Staate seinen besonderen Beruf als Forscher und Lehrer schafft. aber er rechtfertigt diesen vor sich selbst und seinen Hörern als Dienst an der Gemeinschaft. Noch ist die Polis allein der Lebensraum, in dem der Mensch sich betätigen und seine Bestimmung erfüllen kann.

Außerhalb Athens vollzog sich die Ablösung von der Polis und die Entwicklung des individualistischen Lebensgefühls schneller und gründlicher. Demokrit, als Materialist der sachliche Antipode von Plato und Aristoteles, aber mit ihnen im wissenschaftlichen Geiste geeint, hat in der abgelegenen Kleinstadt Abdera, in der er seine vielseitige Forschung trieb, auch eine ethische Schrift verfaßt, in der er von naturwissenschaftlicher Begründung ganz absah und einfach sein persönliches Lebensgefühl sprechen ließ. Sein Ideal ist die 'Euthymie', die Lebensfreude, die dem Menschen am reinsten zuteil wird, wenn er seinen Sinn 'nicht auf das Sterbliche richtet', sondern dem Geist und der Forschung lebt. Daß er für sein stilles Gelehrtendasein ein geordnetes Staatswesen braucht, ist Demokrit selbstverständlich; aber eine sittliche Verpflichtung zur persönlichen Mitarbeit kennt er nicht, und er beginnt mit einer Warnung davor, sich mehr als nötig mit öffentlichen oder privaten Angelegenheiten zu befassen. Er widerrät die Kinderzeugung, weil sie Sorgen und Aufregungen bringe, die von der eigentlichen Lebensaufgabe abziehen. Nicht als Bürger, sondern als Gelehrter fühlt er sich. Wissenschaftliche Tätigkeit ist sein Beruf, und der liegt für ihn abseits der Polis.

Auch unter Sokrates' Anhängern waren Individualisten, die aus seinen Worten nur die frohe Botschaft heraushörten, daß der Mensch in seinem Innern die Kraft trage, um sich unabhängig von der Gemeinschaft und der äußeren Lage sein Leben befriedigend zu gestalten. Aristipp verkündete als Lebensziel die Lust, die an sich immer erstrebenswert und 'gut' sei. Allerdings gebe es Lüste, die man meiden müsse, weil sie für die Zukunft ein größeres Maß von Unlust nach sich ziehen. Deshalb sei eine 'Meßkunst' notwendig — zu ihr wird bei ihm die sokratische Phronesis —, die zur richtigen Abschätzung und Auswahl der augenblicklichen Lustempfindungen befähige und für die Dauer einen Überschuß von Lustgefühl sichere. Da mußte sich freilich bald die Frage aufdrängen, ob dieses Ziel in jeder Lebenslage zu erreichen sei, und der Optimismus des Lebenskünstlers Aristipp schlug bei Hegesias in einen Pessimismus um, der an einer günstigen Bilanz für das gesamte Leben verzweifelte und als Ausweg nur den freiwilligen Tod zu empfehlen wußte (oben S. 92).

Schärfster Gegner des Hedonismus war Antisthenes, der die wahre Lebens-

klugheit in der Erkenntnis fand, daß gerade der Verzicht auf den Sinnengenuß den Menschen unabhängig von der Außenwelt mache, und daß dieser die innere Freiheit und beglückende Zufriedenheit mit seinem Lose nur gewinnen könne, wenn er durch Anstrengung und Abhärtung Leib und Seele stähle und sich zur Bedürfnislosigkeit erziehe. Eine Polis brauchte auch Antisthenes für die Eudämonie des Menschen nicht, hat aber die sittliche Verpflichtung gegen die Gesamtheit voll empfunden.

Damit räumte erst Diogenes von Sinope auf, der Antisthenes' Lehre aus dem Hörsaal auf die Gasse hinaustrug und in die Tat umsetzte. Bei ihm brach zum ersten Mal das Gefühl durch, daß die schnell emporgeschossene Kultur nur die Bedürfnisse des Menschen gesteigert und ihm das Glück der Zufriedenheit, das er einst genoß, geraubt habe. Die ganze Kultur wurde ihm deshalb zu einem Irrweg, der Staat zu einer überflüssigen Einrichtung, die Menschenwelt zu einem Narrenhaus, dessen Insassen Wahngebilden nachjagen, und er fühlte in sich den Missionsdrang, alle 'geltende Münze umzuprägen' und den Menschen den Weg zum wahren Glück zu zeigen. „Ihr strebt nach Ansehen und Geld und rümpft die Nase, wenn ich mich mit Wasser und Brot begnüge und zur Not mit einer Tonne als Nachtlager vorlieb nehme; seid ihr denn zufriedener und glücklicher als ich? Ihr seid stolz darauf, als freie Demokraten zu leben, wie ihr wollt; aber frei ist nur, wer niemand, keinen Gläubiger und keinen Vorgesetzten fürchtet und sich keine Sorgen um das tägliche Brot macht. Ihr nennt mein Leben schimpflich, weil ich mich um all eure gesellschaftlichen Anschauungen nicht kümmere; aber was sind denn all eure sogenannten Kulturerrungenschaften? Nichts als Schwindel, blauer Dunst, der nur den Blick für das, was der Mensch wirklich braucht, vernebelt. Wollt ihr den Weg zum wahren Glück finden, so kehrt zur Natur zurück! Wie wenig die verlangt, können euch die Menschen auf der Gasse lehren, die von einer Handvoll Feigen leben und sich in ihren Lumpen ebenso wohl fühlen wie ihr in eurem Luxus und eurer eleganten Kleidung."

Ein Leben mit und in der Natur hatten die Hellenen instinktiv von Anfang an geführt. Aber diese war für sie einfach der Lebenszusammenhang, in dem sie von Geburt an standen, und das naturgemäße Leben war das, zu dem sie ihr eigenes Wesen von selbst führte. Einen Abstand von der Natur kannten sie nicht. Den empfand erst die Zeit des Diogenes, und das war der Anlaß, daß er mit fanatischem Eifer als 'tollgewordener Sokrates' die 'Rückkehr zur Natur' predigte. Nicht romantische Schwärmerei trieb ihn dazu. Er war der Nachfolger der Sophisten, die in der Natur die Norm auch für das Menschenleben sahen; aber bei ihm vereinigten sich Kulturüberdruß und das ausschließliche Streben nach persönlicher Glückseligkeit, um der Lehre eine neue praktische Wendung zu geben. Die Natur wurde ihm zum idealen Gegenbilde der Gegenwartskultur, und so kam er dazu, die an sich hellenische Bedürfnislosigkeit zum unhellenischen Verzicht auf alle Lebensgüter zu steigern und nicht nur in der Befreiung von den Fesseln der Kultur das Heil zu suchen, sondern diese in Bausch und Bogen zu verwerfen. Unhellenisch war auch die Paradoxie, mit der er sogar über die sophistische Anschauung, daß der Mensch das Maß der

Dinge sei, hinwegschritt. Obwohl selbst geistig interessiert — er hat Tragödien geschrieben, um für sein Ideal zu werben —, berief er sich für das naturgemäße Leben mit Vorliebe auf das Verhalten der Tiere; und die herausfordernde Rücksichtslosigkeit, mit der er sich über alle geltenden Sitten- und Anstandsregeln hinwegsetzte und sogar absichtlich das ästhetische Empfinden verletzte, trug ihm den Scheltnamen des keine Scham kennenden Hundes, des 'Kyon', ein, den er als Ehrentitel aufgriff und auf seine Nachfolger, die Kyniker, vererbte.

Gerade diese Verleugnung jeder Aidos stieß die echten Hellenen vor den Kopf, und namentlich Aristokraten wie Panaitios haben dieses 'Hundetum' schroff abgelehnt. Aber in seiner Gegenwart hat starken Eindruck gemacht, daß Diogenes tatsächlich wie ein Lazzarone lebte und damit praktisch das Glück der Bedürfnislosigkeit vor Augen führte. Das war keine 'Philosophie des Proletariats', überhaupt keine Philosophie, sondern eine nur im gesegneten Süden mögliche praktische Lebenskunst, die sich auf wenige Maximen stützte. Gerade darum konnte aber seine originelle Persönlichkeit mit ihrem drastischen Humor auf weitere Kreise wirken.

Neben Diogenes und von ihm beeinflußt gab es auch sonst Männer, die in der Bedürfnislosigkeit den sichersten Weg zur inneren Freiheit und zur Unabhängigkeit von der Außenwelt sahen und die Autarkie des Einzelmenschen verkündeten. Andere traten wie Aristipp als Propheten des Hedonismus auf. Aber volle Bedeutung gewannen diese Strömungen erst, als im Hellenismus das individualistische Denken zur Herrschaft gelangte.

Durch den Zusammenbruch der Polis wurde das Hellenentum im innersten Kern getroffen. In Athen zeitigte die Dichtung allerdings noch eine Nachblüte in der Komödie Menanders, dessen Personen Geistes- und Herzensbildung zu echter Humanität vereinten. Aber es fehlte ihnen der große Zug, den vordem das Bewußtsein gegeben hatte, als freie Bürger an den hohen Aufgaben eines großen Vaterlandes mitzuwirken. Der asiatische Osten wurde jetzt mit hellenischen Neugründungen durchsetzt, die ihren völkischen Charakter wahrten. Auch der alte Bürgersinn war keineswegs ausgestorben. Davon zeugen am schönsten die großzügigen Stiftungen, die für die Gemeinden gemacht wurden. Raum für aktive Beteiligung am öffentlichen Leben bot die Kommunalverwaltung, und noch in der Kaiserzeit empfand es ein echter Hellene wie Plutarch als seine Pflicht, in seiner Stadt Gemeindeämter zu übernehmen. Aber wenn er sagt: „Wir leben in einer kleinen Stadt, und damit sie nicht noch kleiner werde, halten wir in Liebe an der Heimat fest" (oben S. 130), liegt doch über seinen Worten eine tiefe Tragik. Wirklichen Lebensinhalt konnte solche Tätigkeit nicht bilden. Lebensraum boten die neuen Großstaaten in ungeahnter Weite, aber keinen Ersatz für das Vaterland. So mancher Grieche stieg in der Verwaltung zu höchsten Posten auf und leistete Großes; aber das tat er nach seiner Wahlentscheidung im Dienste einer seinem Wesen fremden Monarchie, nicht mehr als Glied eines Ganzen, dem er von Natur verbunden war. Persönliche Bande mochten ihn an den Herrscher knüpfen; vaterländisches Hochgefühl konnte nicht aufkommen.

An die Stelle der alten 'Bürgertugend' trat die Tüchtigkeit im privaten

Lebensbereich. Ein hohes Berufsethos hatte bei den Griechen schon früher in den geschlossenen Standesorganisationen gelebt. Im hippokratischen Eide verpflichtet sich der künftige Arzt, seine Kunst nur zum Wohle der Kranken anzuwenden, Scheinwesen und Marktschreierei zu meiden und sein Leben wie seine Kunst lauter und rein zu erhalten. Jetzt hatte jeder seinen selbstgewählten Beruf, und Offiziere wie Beamte, Privatangestellte und Wissenschaftler fühlten sich als Angehörige eines Standes, dem sie durch gewissenhafte Pflichterfüllung Ehre zu machen hatten. Selbst der König wollte nicht nur Herrscher, sondern Wohltäter und Heiland heißen, und der in Zenons Schule erzogene Makedonenkönig Antigonos machte den alten platonischen Gedanken, daß der Herrscher der erste Diener seines Staates sein müsse, zur Richtschnur seiner Regententätigkeit.

Das Schlagwort der neuen Zeit war die Physis. Die romantische Stimmung der Großstädter, die für die Natur, die freie Landschaft und für alles Primitive schwärmten, führte freilich nicht etwa dazu, daß man selbst das Leben eines Proletariers oder eines kynischen Wanderpredigers eintauschte. Man blieb in seiner bürgerlichen Gesellschaft und suchte sich in ihr nüchtern ohne Illusionen und ohne hochfliegenden Idealismus so gut wie möglich einzurichten. In den stürmischen Zeiten konnte man allerdings eine sichere Führung auf dem Lebenswege kaum entbehren, und da die Autorität der Polis wegfiel und die alte Gemeindereligion dem modernen Menschen nichts mehr besagte, so blieb nur die Philosophie übrig, die jetzt zu einer rein praktischen Lebenskunst wurde und dem Einzelnen seine Eudämonie zu sichern versprach. Diese selbst aber fand ihren Wegweiser in der Natur. Wie Diogenes wollten die neuen Männer zum 'naturgemäßen Leben' erziehen, verstanden dieses aber in einem Sinne, daß es innerhalb der Gesellschaft verwirklicht werden konnte.

Die Überzeugung, daß die Physis auch für die praktische Lebensführung Richtschnur sein müsse, hatte sich schon im vierten Jahrhundert auch innerhalb der Philosophie Bahn gebrochen. Platos ganze Ethik gründete sich auf die Einsicht in die Natur der menschlichen Seele, und wenn er im Idealstaate die Gleichstellung der Frau mit dem Manne vollzog, versäumte er nicht, nachzuweisen, daß diese keineswegs der weiblichen Natur widerspreche. Im ganzen beobachtete er indes gegenüber dem Begriff der Physis eine gewisse Zurückhaltung, offenbar weil der Materialismus diesen zum Mittelpunkt seines Denkens gemacht hatte. Aber eben darum hat er in seinem Alterswerke den Versuch unternommen, ihn in eigenem Sinne zu deuten. Da führt er aus, daß die materialistische Auffassung der Natur notwendig auf die praktische Lebenshaltung zurückwirke und zur Gottesleugnung und zur Verkehrung des sittlichen Empfindens führe, und stellt ihr die idealistische Weltanschauung gegenüber, die als wahre, alles Geschehen wirkende 'Physis' nur das Seelische anerkennt, den Glauben an die Gottheit und die sittlichen Ideen bekennt und die Vorherrschaft des Geistes auch im Menschenleben verlangt. Aristoteles benützt dann gerade den Begriff der Physis für den Nachweis, daß zwar die äußeren Güter nach der Natur des Menschen für die volle Glückseligkeit unentbehrlich seien, daß ihn aber sein eigenes Wesen doch zu einem Leben nach dem Geiste bestimme. Ihm ist der

Gedanke des 'naturgemäßen Lebens' schon ganz geläufig. Zum beherrschenden Begriff der Ethik ist dieser aber erst in der hellenistischen Philosophie geworden.

Zum Dolmetsch des neuen Lebensgefühls machte sich zuerst der Athener Epikur, weil gerade er unter dem Eindruck der veränderten Gesamtlage und aus seinem persönlichen Erleben heraus innerlich mit dem alten Polisgeiste und seinen Idealen gebrochen hatte. Nur auf das individuelle Lebensglück bedacht, bejahte er aus tiefster Überzeugung die sophistische Lehre, daß der Staat keine naturgewachsene Gemeinschaft sei, sondern seine Entstehung einer nachträglichen Vereinbarung der durch die Not zusammengeführten Menschen verdanke, die freilich ihre natürliche Ursache in der Schwäche der Individuen habe, und erkannte darum als Norm für das Handeln nur die Natur des isolierten Einzelmenschen an, dessen Urtrieb sich rein auf den eigenen Nutzen und insbesondere auf die von allen Lebewesen erstrebte Lust richte. Nur diese könne daher das letzte Ziel, das Telos des Menschen sein, und nur das Streben nach ihr könne den Inhalt des naturgemäßen Lebens bilden. Aus der Entwicklung von Aristipps Schule zog er allerdings die Folgerung, daß nicht die momentane sinnliche Lust als das eigentliche erstrebenswerte Gut angesetzt werden dürfe, und vor allem führte ihn sein eigenes Empfinden dazu, die höchste Lust anders zu bestimmen. Er war seit seiner Kindheit von Krankheit geplagt und hatte offenbar in seiner Jugend unter Todesangst und Götterfurcht gelitten, von denen ihn die Atomistik befreite. So sah er die wahre Lust in einer dauernden Lebensfreude, in einem wohligen Gefühl, das sich aus der Widerstandskraft gegen körperliche Schmerzen und aus der Freiheit von seelischer Unruhe, aus der 'Ataraxie' ergebe. Streng hielt er aber um der Einheitlichkeit der Lebensführung willen daran fest, daß auch diese Seelenstimmung ihren letzten Grund in dem sinnlichen Lustgefühl des Leibes habe, auf das sich der Urtrieb des Menschen von seiner Geburt an richte. „Ich wüßte nicht, was ich mir unter dem Guten vorstellen sollte, wenn ich die Lust von Auge, Ohr, Zunge und Geschlechtstrieb wegdächte." Auch die geistige Tätigkeit erhielt erst auf diesem Wege für ihn Bedeutung und ihren letzten Beziehungspunkt. Für die Wissenschaft und die reine Erkenntnis hatte er überhaupt kein Verständnis. Die Phronesis aber hatte als praktische Lebensklugheit nur darin für ihn Wert und Sinn, daß sie dem Menschen einen Überschuß an Lust und eine dauernde heitere Seelenstimmung sicherte. Als die aristippische 'Meßkunst' lehrt sie den Menschen die rechte Auswahl der im Augenblick zu erstrebenden Lust, sie schützt ihn vor nicht naturgemäßen und schwer zu erfüllenden Begierden und zeigt ihm, wie wenig der Mensch zum Leben und zur Zufriedenheit braucht; sie verhilft ihm dazu, den Schmerz zu überwinden, und vermehrt positiv die Quellen der Lust, indem sie sich vergangene Genüsse vergegenwärtigt und künftige in der Erwartung vorwegnimmt. Damit ist aber auch ihre Bedeutung für den Menschen erschöpft. So wenig wie all die anderen vielgepriesenen 'Tugenden' ist sie an sich ein erstrebenswertes Gut; sie ist nur das Mittel, das dem höchsten Lebenszweck zu dienen hat. „Alles Gerede von den Tugenden ist leeres Wortgeklingel, und ich pfeife" — als Grieche sagt er noch derber 'ich speie' — „auf das ganze Sittlichgute, wenn es keine Lust bringt." Auch die

Gerechtigkeit ist nicht etwa als sittliche Verpflichtung aus der Natur des Menschen abzuleiten. Nur das eigene wohlverstandene Interesse treibt ihn, sich in die Gemeinschaft einzufügen und die Schädigung anderer zu vermeiden. Denn nur so kann er sich vor der Unruhe bewahren, die aus der Furcht vor Strafe entspringt, und die Seelenruhe, die Ataraxie, genießen, die durch keinen äußeren Vorteil aufgewogen wird.

Auf diesem Umwege kommt Epikur dazu, auch die alten hellenischen Tugenden gelten zu lassen. Er erklärt sogar: „Ohne ein tugendhaftes Leben ist kein lustvolles Leben möglich." Aber nur als das Mittel, um den Lebensgenuß nicht zu gefährden, gewinnen die Tugenden für ihn einen Sinn. Eigenwert haben sie nicht.

Epikur war persönlich ein hochachtbarer Mensch, und nichts lag ihm ferner, als einem zügellosen Hedonismus das Wort zu reden. „Niemand hat mehr zum Preise des einfachen Lebens gesagt" erkennt sein Gegner Cicero an. Ebensowenig dachte er auch daran, die geltende Moral praktisch umzustürzen. Er glaubte den alten Streit zwischen dem Sittlichguten und dem Vorteilhaften auf andere Weise erledigen zu müssen als Sokrates, der das Sittliche als das wahrhaft Nützliche erweisen wollte. Er ging deshalb so vor, daß er das Sittlichgute als Eigenwert strich und das, was die Menschen im allgemeinen als sittliche Forderung aufstellten, aus dem wohlverstandenen Interesse des von Natur egoistischen Menschen und aus dem Vorteilhaften ableitete. Tatsächlich sind die rechten Epikureer praktisch durchaus loyale Staatsbürger gewesen. Aber jede positive Förderung der Gemeinschaft, wie sie den alten Hellenen im Blute lag, lehnten sie ab; und solange sich Dumme fänden, die sich im Dienste des Ganzen abmühten, hielten sie sich grundsätzlich von öffentlicher Tätigkeit fern. „Lebe in der Zurückgezogenheit!" war ihr Wahrspruch. Nur auf das eigene Ich und seine ungestörte Ruhe war ihr Sinn gerichtet.

Ersatz für die Polis mußte dem neuen Geschlecht der kleine Kreis der Gleichgesinnten bieten. Schon bei Aristoteles tritt das in einer neuen Wertung der Freundschaft zutage. Epikur mußte auch diese in der Theorie letztlich auf egoistische Motive zurückführen; aber praktisch steigerte sie sich bei ihm und seinen Anhängern sogar zu selbstloser Hingabe und — zu Epikurs Anhängerschaft gehörten auch zahlreiche Frauen — schwärmerischer Gefühlsseligkeit; und da Epikur von den Seinen als der größte Wohltäter der Menschheit angesehen wurde, der eher göttliche Ehren verdiene als der Weltbeherrscher Alexander, wurde seine Schule zur Gemeinde, die durch den Kult des Stifters ihr festes Band erhielt und damit auch das religiöse Bedürfnis befriedigte.

Epikur setzte den Hedonismus Aristipps fort. Aber wie dieser durch Antisthenes sofort schärfsten Widerspruch erfuhr, so erstand auch ihm ein erbitterter Gegner in Zenon, der etwa fünf Jahre nach Epikurs Auftreten in Athen seine Schule eröffnete (301). Nach ihm richtet sich der Urtrieb des Lebewesens nicht auf die Lust, sondern auf die Erhaltung und Entfaltung des eigenen Wesens, die erst nachträglich von einem Lustgefühl begleitet werden. Das Ziel des Menschen darf aber nicht von seiner animalischen Natur aus bestimmt werden, sondern von

dem, was sein eigentümliches Wesen ausmacht, und das ist nicht die Sinnlichkeit, sondern der Logos. Das 'naturgemäße' Leben kann also nur ein Leben in völligem Einklang mit dem Logos sein, der nicht Diener, sondern Herr der Sinnlichkeit ist, und darin muß das wahre Gut des Menschen und seine Eudämonie liegen. Gut ist, wie schon Sokrates gesehen hat, nur das, was ihn auf diesem Wege fördert, ihn innerlich gut macht und unmittelbar zu seiner Eudämonie beiträgt; schlecht ist, was das Gegenteil bewirkt. Alles, was dazwischen liegt, auch Gesundheit und Reichtum, die nur durch rechten Gebrauch Wert erlangen, ist im Hinblick auf das Lebensziel indifferent, ein Adiaphoron.

Epikur geht, das erkennt Zenon durchaus an, methodisch mit Recht von der Natur des Einzelmenschen aus; aber er beurteilt sie falsch. Denn neben dem Selbsterhaltungstrieb, der zur Verfolgung des eigenen Vorteils drängt, zeigt schon das neugeborene Kind eine zweckfreie Zuneigung zu den Eltern und zu seiner nächsten Umgebung, und diese dehnt sich allmählich weiter aus, bis der Mensch alle Artgenossen als Verwandte und 'Angehörige' empfindet, denen man auch ohne Rücksicht auf persönliche Vorteile verbunden ist und beistehen möchte. Der Mensch hat diese altruistischen Triebe, weil er von Natur zum Leben in der Gemeinschaft veranlagt ist. Das ist freilich nicht die enge, willkürlich abgegrenzte Gemeinschaft der Polis, in der er gerade wohnt, sondern die große Kosmopolis, die ihn zusammen mit allen Vernunftwesen, auch den Göttern umspannt. An diese ist er aber nicht nur durch das subjektive Gefühl, durch die naturhafte Zuneigung zu den Mitmenschen gebunden, sondern auch objektiv durch das Vernunftgesetz, ohne das die Kosmopolis so wenig wie das kleine Staatswesen bestehen kann. Dieses Vernunftgesetz heißt ihn die Rechte der Mitmenschen achten, legt ihm Pflichten gegen diese auf und schreibt ihm vor, was er als Glied der großen Gemeinschaft zu tun und zu lassen hat. Die Erfüllung dieses Gebotes ist es, die eine Handlung 'lobenswert', also, wie schon Aristoteles gesagt hatte, durch die Unterwerfung unter das sittliche Werturteil zur 'sittlichguten' macht. Der Gehorsam gegen dieses Vernunftgesetz gefährdet aber die Autonomie des Menschen nicht; denn es ist derselbe Logos, der in seiner eigenen Brust und im Kosmos waltet, und es steht in des Menschen eigener Macht, ob er im Einklang mit der allgemeinen Vernunft bleiben will oder nicht. Die freie, verantwortliche Entscheidung des eigenen Logos ist die Voraussetzung für die Sittlichkeit, die das Vorrecht des Menschen ist und ihn vom unvernünftigen Tiere scheidet. Darum haben die Stoiker, wie wir schon früher sahen (S. 32), alles darangesetzt, um sie trotz ihrer Lehre von der unverbrüchlichen Ursachenkette der Heimarmene für den Menschen zu retten. In der Natur des Menschen ist es gegeben, daß sein Logos die Fähigkeit hat, den von außen andrängenden Vorstellungen seine Zustimmung zu geben oder zu verweigern und ihnen damit Einfluß auf das Seelenleben und das Handeln einzuräumen oder nicht. Die Kraft dazu erhält sich der Mensch freilich nur, wenn er das sokratische Wissen vom Guten in sich trägt, nicht als verstandesmäßige Erkenntnis, sondern als die Gesinnung, die das ganze Wesen durchdringt. Darin liegt die Arete des Menschen, die nichts anderes ist als die seelische Haltung, die dauernd im Ein-

klang mit dem Logos ist. Es ist eine Verkennung der Menschenwürde, wenn Epikur den Selbstwert der Tugend leugnet und sie zur Magd der Lust herabwürdigt. Wie wieder schon Aristoteles gesehen hat, ist die Arete die Vollendung des menschlichen Wesens. Dann muß sie aber nicht nur das höchste, sondern auch das einzige wahre Gut des Menschen sein und darum auch genügen, um ihm die Eudämonie zu sichern. Das Sittlichgute und das Vorteilhafte fallen zusammen.

Mit dieser Lehre fühlten sich die Stoiker als die wahren Erben des Sokrates. Im Gegensatz zu Plato und Aristoteles glaubten sie sogar den Satz, daß die Tugend im Wissen bestehe, voll aufrechterhalten zu können, und stützten ihn durch eine intellektualistische Psychologie. Zenon erkannte allerdings noch einen selbständigen Ursprung der Triebe in der Seele an und begnügte sich damit, ihre Entwicklung von der Zustimmung des Logos abhängig zu machen. Chrysipp bildete seine Lehre aber dahin weiter, das führende Zentralorgan der Seele sei seiner Natur nach reiner Logos und die Triebe seien nichts als Urteile, die sich von den theoretischen nur dadurch unterscheiden, daß sie eine praktische Bewegung der Seele in der Richtung auf ein bestimmtes Objekt auslösen. Damit erst schien ihm nicht nur der Wissenscharakter der Tugend erwiesen, sondern auch die freie Entscheidung des Logos und seine Unabhängigkeit von den Außendingen endgültig gesichert. Allerdings nur für den Fall, daß der Logos des Menschen gesund ist und die Kraft hat, sich gegenüber jeder lockenden Vorstellung aufrecht zu erhalten. Ist er durch seine eigene Schuld zu schwach geworden, so unterliegt er dem äußeren Eindruck, und es kommt zu krankhaften, falschen Urteilen, zu einer 'unvernünftigen und der Natur widersprechenden Bewegung' in der Seele, durch die der Trieb 'die von der Vernunft an sich gezogenen Grenzen überschreitet'. Es entsteht ein Affekt, ein *πάθος*, bei dem der Logos selbst seine Freiheit aufgibt und in ein leidentliches, passives Verhältnis zur Außenwelt gerät. Die Affekte sind darum die schwerste Gefahr für das naturgemäße Fungieren des Logos und für das sittliche Verhalten.

Der Begriff des Pathos wurzelt tief im hellenischen Empfinden. Als 'Erleiden' umfaßt er für die Griechen alle Vorgänge, bei denen sich der Mensch nicht spontan betätigt, sondern irgendwie von anderer Seite 'affiziert' wird. Pathos ist die 'pathologische' Veränderung, die der Körper unter äußerem Einfluß durchmacht, Pathos auch jeder seelische Vorgang, der den Anstoß durch einen äußeren Eindruck erhält. Pathos ist das beim Sehen vom Objekt auf der Netzhaut hervorgerufene Bild, ebenso die sinnliche Schmerzempfindung, die durch eine Verletzung verursacht wird, vor allem aber auch jedes höhere seelische Gefühl, das unter dem Einfluß der Umwelt bei der Vorstellung eines gegenwärtigen oder künftigen Gutes oder Übels geweckt wird, die Freude oder Trauer über unseren augenblicklichen Zustand, die Furcht vor drohendem Unheil, die Begierde nach einem künftigen Gute. Das sind die vier Hauptaffekte, denen die Stoiker alle anderen unterordneten, während die platonische Psychologie dem Zorn, der zugleich den Schmerz über angetane Kränkung und das Begehren nach Rache umfaßte, eine Sonderstellung zuwies. Der Begriff des Pathos

ist aber nach hellenischem Empfinden nicht etwa so aufzufassen, als würden diese Regungen rein von außen her in die Seele hineingetragen, — das ist selbst bei Homer nicht der Fall, wenn Athena Achilles zur Besinnung mahnt —, und man mißversteht die Griechen, wenn man meint, daß bei ihnen 'der Mensch die Affekte sich selbst nicht zurechnet, sie nicht als zu seinem Ich gehörig ansieht'. Auch sie stammen aus seinem Innern, und der Mensch bleibt für sie verantwortlich. Das hat Aristoteles ausdrücklich festgestellt. Der Mensch verhält sich auch in den Affekten nicht rein leidentlich: sie sind Re=aktionen auf die äußeren Eindrücke. Aber scharf werden sie von den Aktionen geschieden, die ausschließlich einem inneren Antrieb ihr Entstehen danken. Und es ist eben für die Hellenen bezeichnend, daß sie in ihrem Drang nach Selbstbestimmung und spontanem Handeln alles, was nicht zu diesem gehört, als 'Leiden' empfinden und unter einem einheitlichen Terminus zusammenfassen.

Das Wort Pathos hat deshalb für die Hellenen eine weittragende Bedeutung gewonnen und in der Praxis wie in der Theorie die verschiedenste Anwendung gefunden. Die Rhetorik bildete eine besondere Pathoslehre aus, weil der Redner bei seinen Hörern Affekte wie Mitleid und Zorn wecken wollte, die Kunsttheorie, weil sie in Furcht und Mitleid die Wirkung der Tragödie fand; und dadurch wurde bei Aristoteles auch der Gebrauch als psychologischer Terminus bestimmt. Während die positivistischen Kyrenaiker und später Epikur unter den Pathe die Wahrnehmungen und die einfachen sinnlichen Empfindungen von Lust und Schmerz verstanden, verwendet Aristoteles das Wort für die komplizierteren Gefühle und Begehrungen des höheren Seelenlebens. Neben den Handlungen sind diese Pathe für ihn das Gebiet, auf dem sich die ethischen Tugenden betätigen. Aber eine wissenschaftliche Untersuchung über ihr Wesen hat er noch nicht vorgenommen. Das taten erst die Stoiker, weil sie in den Affekten psychische Krankheitserscheinungen sahen, die den Frieden der Seele stören und die Selbstbestimmung des Logos aufheben. Die Befreiung von diesen 'Leiden' und die Ausrottung der Affekte sahen sie daher als die Vorbedingung für ein sittliches Leben an; die 'Apathie' wurde zum wesentlichen Zuge im Bilde des vollkommenen Menschen.

Damit stießen sie freilich auf scharfen Widerspruch bei den rein hellenisch empfindenden Philosophen, die in dieser Apathie eine unnatürliche und undurchführbare Unterdrückung des Gefühlslebens erblickten. Aber auch diese erkannten an, daß die Zügelung und Begrenzung der Triebe durch den Logos sittliche Forderung sei, und unter dem Einfluß der Stoa wurde die Affektenlehre zu einem festen Bestandteil, ja Kernstück der gesamten späteren Ethik, bei den Griechen wie bei den Römern; noch die Renaissance ist diesem Vorbild gefolgt. Auf dem Umweg über passio und das französische passion ist der Terminus Pathos als 'Leidenschaft' auch in den Sprachgebrauch und das Denken unseres Volkes eingegangen.

Mit unbeirrbarer Schroffheit und Folgerichtigkeit haben die Stoiker ihren Grundgedanken durchgeführt, daß das Lebensziel des Menschen vom Logos her bestimmt werden müsse, der sein eigentliches Wesen bilde. Aber der Mensch hatte

doch nun einmal auch einen Leib, und das 'naturgemäße' Leben verlangte darum auch eine gewisse Berücksichtigung der animalischen Natur des Menschen. Das zwang zu einer Milderung in der Bewertung der Dinge wie in den Anforderungen an die praktische Lebensführung. Konnte wirklich die körperliche Gesundheit, auch wenn sie nicht zum Sittlichguten gehörte, für den Menschen ganz indifferent sein und mit der Krankheit auf eine Stufe gestellt werden, wo sie doch der 'Natur' des Gesamtwesens ebenso gemäß war, wie die Krankheit ihr widersprach? Zenon war nicht so lebensfremd, daß er diese Frage seinem System zuliebe beiseiteschob. Unbedingt hielt er daran fest, daß Gesundheit und Besitz keine wirklichen Güter seien und niemals bei einem Konfliktsfalle gegenüber dem Sittlichguten in die Waagschale geworfen werden dürften; aber er gestand ihnen einen relativen Wert zu und betrachtete es als selbstverständlich, daß der Mensch, wenn er es ohne sittlichen Schaden tun könne, die Gesundheit der Krankheit vorziehen werde. Das war dann für ihn allerdings keine vollkommene Tugendhandlung, die unmittelbar auf das sittliche Ziel gerichtet ist und das volle Wissen um das Gute voraussetzt; aber es war ein naturgemäßes und durch das Vernunftgesetz gefordertes Verhalten, das auch für den Durchschnittsmenschen erreichbar und nicht nur erlaubt, sondern als naturgemäße Handlung 'Pflicht' war. Diese Milderung war also nicht etwa eine notgedrungene, inkonsequente Anpassung an das praktische Leben, sondern eine Folgerung aus dem Grundsatz des 'naturgemäßen' Lebens. Sie bedeutete auch keine doppelte Moral, aber doch eine Anerkennung des Zwiespaltes zwischen dem Ideal eines Lebens rein nach dem Geiste und der Praxis, die zu manchen Schwierigkeiten geführt hat.

Die gleiche Milderung nahmen die Stoiker auch bei der Beurteilung der Menschen selbst vor. Grundsätzlich gingen sie auch hier davon aus, daß der Logos des Einzelnen entweder gesund oder krank sei, und schieden danach zwei Klassen von Menschen, die Weisen, die im vollen Besitz des 'aufrechten', durch keinen äußeren Einfluß zu beugenden Logos (ὀρθὸς λόγος) und darum des Wissens und der Tugend seien, und die unglückseligen Toren, die sich nicht die Gesundheit und Kraft des Logos bewahrt haben und deshalb, wie die Stoiker mit herausfordernder Paradoxie sagten, alle als geisteskrank, als wahnsinnig zu gelten haben. Aber praktisch konnten sie nicht umhin, auch bei diesen einen relativen Maßstab anzulegen, Abstufungen der Erkenntnis und einen sittlichen Fortschritt anzuerkennen.

Um so eifriger waren sie bemüht, die ideale Gestalt des Weisen über das Durchschnittsmaß hinauszuheben. Er ist der vollkommene Mensch, durch sein Wissen erhaben über theoretischen Irrtum wie über die Affekte, innerlich frei von jedem Zwang und unabhängig von der Außenwelt, im Vollbesitz des Seelenfriedens und der Eudämonie. Da er allein den rechten Gebrauch von den Dingen zu machen weiß, ist er der wahrhaft Reiche, und da nur er das Wissen um das hat, was für den Menschen wahrhaft gut ist, so ist er der einzige, der in allen Lebenslagen im Hinblick auf das letzte Ziel des Menschen richtig und gut zu handeln vermag. Er ist darum der wahre Feldherr und König. Er allein ist gesund — 'außer, wenn er zufällig den Schnupfen hat,' fügt der Spötter Horaz hinzu, und auch sonst hat es an Hohn über dieses Phantom, das nach den

Stoikern selbst wie der Vogel Phoenix vielleicht alle 500 Jahre einmal leibhaftig auf Erden erscheint, nicht gefehlt. Und doch hat diese Gestalt eine gewaltige Wirkung geübt, weit über die Kreise der Stoa hinaus. Noch Kant hat gelegentlich seinen vollkommenen Menschen mit den Zügen dieses stoischen Weisen ausgestattet. Die Hellenen strebten nach Anschauung und wußten darum von jeher die erziehliche Wirkung des Vorbildes zu schätzen. Zenon selbst hat einmal gesagt, er wolle lieber einen einzigen Inder sehen, der sich freiwillig bei lebendigem Leibe rösten lasse, als tausend Schriften über die Tapferkeit lesen. Er selbst war nicht eine hinreißende Persönlichkeit wie Sokrates oder auch wie Epikur, der von seiner Gemeinde als Gott verehrt wurde. So schuf er die Gestalt des Idealmenschen, für die es gleichgültig war, ob sie jemals gelebt habe oder voll verwirklicht werden könne. Auch Jesus dachte nicht an eine Erreichbarkeit des Ideals, wenn er den Menschen zurief: „Darum sollt ihr vollkommen sein, gleich wie euer Vater im Himmel vollkommen ist."

Wie Zenon hat auch Epikur erklärt, sein Weiser werde sogar in der Folterkammer glückselig sein, und an seinem Sterbetage hat er Briefe an seine Schüler diktiert, in denen er ihnen die Lebenskraft seiner Lehre damit vor Augen führte, daß er trotz unsäglicher körperlicher Schmerzen in der Erinnerung an die Gemeinschaft mit seinen Jüngern sein Glücksgefühl bewahre. Beide waren eben trotz der Gegensätzlichkeit ihrer Weltanschauung im Ziele einig: sie wollten dem einzelnen Menschen den sicheren Weg zu seiner Eudämonie weisen. Sie sind die Vertreter des neuen individualistischen Geistes, der reine Hellene Epikur, der deshalb nur um so bewußter den Bruch mit dem alten Polisempfinden vollzog, ebenso wie Zenon und Chrysipp, die hellenisierten Semiten, die kein Polisgefühl haben konnten. Aber diese haben gerade in der Fremde die geistige wie physische Zusammengehörigkeit aller Vernunftwesen empfunden, und so haben sie zum ersten Male die Menschheitsidee verkündet, die in das Allgemeinbewußtsein des Abendlandes eingehen sollte. Aus dieser hat sich auch die Lehre vom Naturrecht entwickelt, die von der neuzeitlichen Staatstheorie — ebenso wie die entgegengesetzte vom Gesellschaftsvertrage — aus der Antike übernommen und weitergebildet wurde.

„Von Natur hat jeder Mensch als Bürger der Kosmopolis gewisse Rechte, die ihm unabhängig von den positiven Gesetzen der Einzelstaaten überall auf Erden zustehen." Damit war im Gegensatze zur alten Zeit, die nur Bürgerrechte kannte, der Begriff der 'Menschenrechte' entdeckt, der einen ganz neuen Zug in die hellenische Ethik hineintrug. Neu war auch der stoische Pflichtbegriff, der den Menschen dem „Du sollst" des Vernunftgesetzes unterwarf, ohne seine sittliche Autonomie antasten zu wollen (oben S. 242). Als erste haben die Stoiker auch das Problem der Willensfreiheit erkannt, die sie trotz ihrer Lehre von der Heimarmene als Voraussetzung des sittlichen Handelns um jeden Preis zu retten versuchten. Beide Male haben sie Vorstellungen, die sie aus ihrer Heimat mitbrachten, aus hellenischem Geiste umgeschmolzen. Auch sonst erinnern manche Züge der stoischen Weltanschauung an die unhellenische Herkunft ihrer Begründer, so die Schwarzweißmalerei, die jedenfalls im Prinzip nur Gut und Schlecht, Tu-

gend und Laster, Weise und Toren ohne Zwischenstufen kannte, methodisch der Intellektualismus, der unbekümmert um die Lebenserfahrung die Gefühle und Begehrungen zu Urteilen des Verstandes machte, der Doktrinarismus, der oft das reale Leben vergewaltigte, die messerscharfe Dialektik, die sie dabei anwandten, die Freude an spitzfindiger Kasuistik, sachlich vor allem die Ertötung des Gefühlslebens durch die Apathie, die Entwertung von Leib und Sinnlichkeit und der Anthropozentrismus, der den Menschen als alleinigen Zweck des Weltwerdens ansah und keinen Eigenwert von Pflanzen und Tieren anerkannte. Damit hat die Stoa sofort ihre hellenischen Zeitgenossen zu schärfstem Widerspruch gereizt und unter ihren eigenen Anhängern den reinblütigen Rhodier Panaitios zu einer Umgestaltung der Schullehre veranlaßt, die alles Unhellenische abstreifte und auch wieder den konkreten Staat zum sittlichen Arbeitsfelde des Menschen machte (oben S. 243).

Trotzdem hat schon in der Antike die Stoa gewaltige Wirkung geübt, weil sie allein gegen Epikurs Lustlehre ein Gegengewicht schuf und für das sittliche Gefühl der Andersdenkenden die theoretische Begründung lieferte. Unzähligen hat sie mit ihrer Lehre von der Allgottheit und der Vorsehung Ersatz für die alte Religion geboten. Aber auch wenn die Neuzeit die Vernunft zum Prinzip erhoben hat, von dem aus sie die Welt verstehen und das Leben gestalten wollte, war diese ratio nichts anderes als der Logos, das Erbe der stoischen Logosphilosophie, die auch praktisch ihre sittliche Lebenskraft bis in die Gegenwart bewährt hat.

Doch auch Epikurs Lehre war für viele Zeitgenossen ein befreiendes Evangelium, und überhaupt war im Hellenismus die Zeit gekommen, in der die Philosophie, weil sie kein eigenes wissenschaftliches Denken mehr verlangte, zur Lebensmacht auch für weitere Kreise wurde. So manchen Menschen hat sie wirklich zur inneren Harmonie und zum Seelenfrieden verholfen und ihnen die hellenische Zuversicht gegeben, daß sie in sich die Kraft hätten, auch gegenüber der Willkür des Schicksals und der Tyche ihre innere Freiheit und ihr Glücksgefühl zu behaupten. Sie war so vielseitig, daß sie den verschiedensten Naturen Genüge bieten konnte. Die Quietisten mochten sich in Epikurs 'Garten' flüchten; die aktiven Naturen fanden im Unterricht und in den Schriften der Stoa die Anleitung, um ihr praktisches Leben nach fester sittlicher Norm zu führen.

Von der Philosophie lernten die hellenistischen Menschen nicht bloß die rechte Einstellung zum Leben, sondern auch zum Sterben. Die Hellenen waren Diesseitsmenschen, und auch wer an ein Fortleben der Seele glaubte, ließ sich in dem Bewußtsein nicht stören, daß er seine Bestimmung zunächst hier auf Erden zu erfüllen habe (oben S. 97). Der Tod, der dem irdischen Dasein ein Ziel setzte, verlor für die Griechen schon früh dadurch seinen Stachel, daß sie in ihm den natürlichen Vorgang erblickten, mit dem man sich abfinden müsse wie mit dem Welken des Laubes. Trotzdem sträubte sich der angeborene Lebenswille gegen das Ende, und es blieb der Schmerz der Hinterbliebenen. Auch hier mußte die Philosophie helfend eingreifen und sich als Seelenheilkunde bewähren. In der hellenistischen Zeit entwickelte sich eine umfangreiche Trostschriftenliteratur, die jedem Gebildeten die Gedanken lieferte, um in wohlgesetzten Beileidsschreiben

die Trauernden aufzurichten und ihnen ihr seelisches Gleichgewicht wiederzugeben. Natürlich kehrten dabei die allgemeinen menschlichen Trostgründe wieder, die wie noch heute — die altchristlichen Prediger lehnten sich in ihren Grabreden unmittelbar an die heidnischen Trostschriften an — so schon in homerischer Zeit üblich waren, aber in philosophischer Klärung. Man wies gern auf die Natur des sterblichen Menschen, auf die Vergeblichkeit des Ankämpfens gegen die Naturnotwendigkeit hin, aber auch auf die innere Kraft des Menschen, sich gegen das Schicksal zu behaupten, und auf die sittliche Pflicht, ein Unmaß der Gefühlsausbrüche zu vermeiden und das Leid mannhaft zu ertragen. Die Todesfurcht wollte Epikur damit bannen, daß mit dem Ende des Lebens auch jedes Bewußtsein aufhöre. Die Stoiker lehrten ein Fortleben nach dem Tode, doch mehr aus dem theoretischen Interesse, den Vorrang der Seele und ihre Selbständigkeit gegenüber dem Leibe festzuhalten, als aus gefühlsmäßiger Jenseitshoffnung, und selbst für die meisten Platoniker bedeutete die Unsterblichkeit nicht mehr viel. An die Strafen in der Unterwelt 'glaubten nur noch die alten Weiber'. Für die anderen war das Wesentliche, daß der Tod in keinem Falle ein Übel sei. Raffte er einen blühenden Jüngling dahin, so griff man auf alte pessimistische Äußerungen zurück und zählte auf, wieviel Übel ihm vielleicht durch den frühen Tod erspart worden seien. In Wirklichkeit dachte man aber nicht etwa daran, den Tod zu suchen. Der Tod auf dem Schlachtfelde konnte für dieses Geschlecht nicht mehr die Krönung des Lebens sein, und nur in der völkischen Begeisterung der augusteischen Zeit hat der Römer Horaz sein Dulce et decorum est pro patria mori gedichtet. Falls aber das physische Dasein sich für den Menschen so unerträglich gestaltete, daß es den Genuß des Lebens wie die Erfüllung der menschlichen Aufgaben unmöglich machte, wahrte sich der Hellene auch hier das Selbstbestimmungsrecht, und sogar die Stoiker erlaubten in solchem Falle dem Menschen, 'aus Gründen, die der Logos als berechtigt anerkennen müsse', seinem Leben selbst ein Ziel zu setzen. Während Plato wie Pythagoras aus religiösem Gefühl heraus den Selbstmord verbot, dankte Epiktet Gott dafür, daß er dem Menschen 'die Tür geöffnet habe', durch die er jederzeit den Weg ins Freie finden und sich jedem Zwang und Mißgeschick entziehen könne. Das waren nicht bloße Worte. In der Kaiserzeit haben namentlich die römischen Stoiker bewiesen, daß sie von der Philosophie nicht nur zu leben, sondern auch zu sterben gelernt hatten.

Die philosophische Ethik blieb die beherrschende Lebensmacht, bis ihr in den neuen Religionen ein überlegener Gegner erstand. Wie diese auf das sittliche Leben des Hellenismus eingewirkt haben, im einzelnen zu verfolgen ist hier nicht der Ort. Nur auf einen Punkt müssen wir eingehen.

Schon in der ältesten Zeit kannten die Hellenen den sittlichen Instinkt, der dem Einzelnen das rechte Verhalten gegen die Mitmenschen vorschrieb. Aber zum Wegweiser für das Leben wurde diese 'Aidos' (oben S. 311) für sie nicht, teils weil die Beziehungen zum Nächsten äußerlich durch Brauchtum und Gesetz der Polis geregelt waren, teils weil auch auf diesem Gebiete der Hellene sich lieber auf die klare Weisung des Verstandes als auf das Gefühl

seines Innern verließ. Auch die Reue, die er über eine Tat empfand, war für ihn nicht eine Zerknirschung, sondern eine Sinnesänderung, eine geistige Wandlung, eine *μετά-νοια*. Wenn der homerische Mensch die üblen Folgen eines Tuns erkennt, hat er wohl das Empfinden, er müsse 'verblendet' gewesen sein, als er so gehandelt habe, aber das 'Gewissen' schlägt ihm nicht. Der alte Volksglaube, daß der Muttermörder von den Erinyen verfolgt werde, wich allmählich dem Erlebnis, daß der Täter die Martern in der eigenen Brust verspürte, und der euripideische Orest wird von der Einsicht gequält, daß er Furchtbares vollbracht habe. Aber wenn diese 'Einsicht' auch Schmerzen hervorruft, die schlimmer sind als jede äußere Strafe, so ist sie doch zunächst eine *σύνεσις*, ein erkenntnismäßiger Vorgang, durch den der Mensch 'sich seiner selbst bewußt wird', sodaß ihn Orest durch das gleiche Wort *σύνοιδα* erläutert, mit dem Sokrates das rationale Bewußtsein bezeichnet, daß er als Einzelner kein Wissen haben könne. Die ganze Vorstellung ist trotzdem auch in des Dichters Augen so neu, daß Orest Menelaos gegenüber erst erklären muß, was er damit meint. Sie ist eine von den psychologischen Entdeckungen, mit denen der Seelenkünder Euripides seiner Zeit vorauseilt, und ihre Wirkung hat sie erst geübt, als sich der Hellenismus im Zusammenhang mit dem Anschwellen der religiösen Strömung in stärkerem Maße auf die irrationalen Regungen in der Seele besann. Damals nahmen sogar die an sich so intellektualistisch eingestellten Stoiker Euripides' Gedanken auf, um zu zeigen, daß die Menschen von Natur ein sittliches Bewußtsein in sich tragen. Aber volle Bedeutung gewann seine Erkenntnis erst, als bei den Neupythagoreern Ethik und Religion einen inneren Bund eingingen. Die Hauptaufgabe sahen diese in der sittlichen Arbeit an sich selbst und verlangten in ihrem Interesse, jeder Mensch solle allabendlich vor den unbestechlichen und nicht zu täuschenden Richter treten, den er im eigenen Innern trage, und vor diesem Rechenschaft über sein Tun ablegen. Damit machten sie das sittliche Bewußtsein des Einzelnen zur entscheidenden Instanz für die Gestaltung des Lebens, und die Zeit war bald reif, um aus diesem eine innere Stimme zu vernehmen, die ohne verstandesmäßige Reflexion den Menschen prüfend, anklagend, verurteilend, mahnend durch sein ganzes Leben geleiten sollte. So wurde das 'Gewissen' (*τὸ συνειδός*, *συνείδησις*, conscientia) zum maßgebenden Faktor im sittlichen Leben. Aber mehr als die eigentlichen Hellenen lauschten auch jetzt auf seine Stimme Angehörige andren Volkstums, Männer wie Philon von Alexandreia, Paulus und Seneca, während sie für den ganz hellenisierten Epiktet im wesentlichen stumm blieb.

Dabei tritt gerade auch bei Epiktet das religiöse Gefühl, das Bedürfnis nach einem persönlichen Verhältnis zu Gott stark hervor. Und schon viel früher verspüren wir das Anwachsen der religiösen Strömung in der Philosophie selbst, wenn Poseidonios nicht nur die höchste Lebensaufgabe des Menschen darin sieht, daß er dem Dämon in seiner Brust zu folgen habe, sondern auch mit Inbrunst das Fortleben dieses göttlichen Dämons verkündet und sich dieses mit der Phantasie der platonischen Mythen ausmalt. Das Lebensziel bestimmt er

als Stoiker noch ganz vom Diesseits aus: Der Mensch soll theoretisch die Wirklichkeit und Ordnung der Welt erforschen und praktisch an ihr mit allen Kräften mitarbeiten (oben S. 98). Bald machten dann aber die Platoniker zur Lebensaufgabe das 'Gottähnlichwerden', und bei Plotin wurde daraus die Flucht aus der sinnlichen Welt, die Heimkehr in das immaterielle Reich des Geistes und die Vereinigung mit der Gottheit.

Immerhin blieb es auch für diesen selbstverständlich, daß der Mensch durch eigenes Denken und Erkennen und durch eigene sittliche Kraft seine Lebensbestimmung erfüllen und seine Eudämonie erreichen könne. Auf diesem Glauben war die ganze hellenische Ethik und Philosophie aufgebaut. Aber der alternden Menschheit kam dieses Kraftgefühl abhanden, und so wandten sich immer mehr Menschen den neuen Offenbarungsreligionen zu, die dem Bußfertigen Gnade, Erlösung und die wahre Seligkeit in Aussicht stellten. Die griechischen Christen haben allerdings die zugkräftigsten Gedanken der stoischen Ethik übernommen und mit ihrer Hilfe die eigene systematisch aufgebaut. Männer wie Klemens von Alexandreia wußten den Glauben an die unterstützende Gnade Gottes mit dem Vertrauen auf die eigene Leistung zu vereinen. Doch die Römer empfanden anders, und die Entscheidungsstunde schlug, als Augustin in seinem Streite mit Pelagius die Anschauung verfocht, die Natur des Menschen sei durch die Erbsünde so verderbt, daß er nicht mehr den Willen zum Guten — als Römer und als Christ entdeckte er im Gegensatz zu den Griechen im Willen den wesentlichen Faktor des religiösen Lebens — aufzubringen vermöge. Als die Kirche sich zu dieser Lehre bekannte, war das Ende für die heidnische Ethik und die ganze hellenische Philosophie gekommen, und das Mittelalter brach an.

XIII

Die Lebensformen

Arbeit und Erwerb. Das praktisch-politische und das theoretisch-wissenschaftliche Ideal

Nach ihrer Einwanderung in die neuen Wohnsitze lebten die Griechen zunächst vom Ackerbau, mit dem sich die Kultur von Oliven, Wein und Obst verband, und von der Viehzucht. Soziale Unterschiede waren wohl schon vorher vorhanden, und bei der Landnahme erhielten manche einen bevorzugten Anteil. Das führte zur Ausbildung einer Adelsschicht, die im Kriege die Hauptlast trug, dafür aber neben den Königen die politische Führung hatte. Ihr stand die Masse der freien Bauern gegenüber; doch gab es auch schon in homerischer Zeit zahlreiche freie Leute, die kein eigenes Land besaßen und sich entweder als Lohnarbeiter ihr Brot verdienten oder auf Grund persönlicher Anlage als Schmiede und Zimmerleute, als Sänger, Seher und Ärzte gegen Entgelt für die Allgemeinheit tätig waren und danach 'Demiurgen' genannt wurden. Die Zahl der Sklaven war noch gering. Einen neuen Zug brachte in das Erwerbsleben die zunehmende Vertrautheit mit der See. Wie schon Thukydides feststellt, galten Piraterie und Seeraub als durchaus ehrsames Gewerbe. Auf die Dauer begnügten sich die Griechen auch nicht damit, den phoenikischen Kaufleuten ihre Waren abzunehmen, sondern sie gingen dazu über, selbst über See Handel zu treiben. Gefahr und Risiko waren groß, und es werden zuerst nur einzelne wagemutige Männer gewesen sein, die auf ihren primitiven Schiffen die Fahrt in die ungewisse Ferne antraten und, wo sich gerade Gelegenheit fand, im Tauschhandel ihre Waren absetzten. Um so mehr lohnte der Erfolg, und der Name des Korinthers Sostratos war noch zu Herodots Zeit wegen des gewaltigen Gewinnes, den er eingeheimst hatte, in aller Munde.

Feste Handelswege gab es zunächst nicht, und daran hat auch die Kolonisation nicht viel geändert. Denn sie verfolgte bei den Griechen keine händlerischen Zwecke, sondern sie sollte für die wachsende Bevölkerung und die Leute ohne Grundbesitz auf fremdem Boden Lebensraum schaffen. Sie trug agrarischen Charakter. Immerhin konnte es nicht ausbleiben, daß sich allmählich zwischen den unter ganz verschiedenen Bedingungen erzeugenden Gebieten des Mutterlandes und der Kolonien ein geregelter Güteraustausch entwickelte.

Schon am Anfang des siebenten Jahrhunderts hatte auch in dem gebirgigen und unwegsamen Griechenland die Natur selbst dazu geführt, daß man sich für den Nahhandel lieber des Seeweges bediente. Hesiod betrachtet neben dem Landbau die Frachtschiffahrt als übliche und ergiebige Erwerbsquelle und gibt für beide gleichermaßen Anweisungen; und wenn er dabei seinem Bruder rät, lieber ein großes Schiff mit Waren zu beladen, weil das größeren Gewinn eintrage, geht es wirklich nicht an, einer vorgefaßten Theorie zuliebe dies dahin abzuschwächen, daß der Bauer — der Kleinbauer Perses in dem tief im Binnenland gelegenen Askra! — nur den Überschuß seiner eigenen Erzeugnisse auf den Markt bringe.

Allerdings blieb dabei die Landwirtschaft durchaus die Grundlage des Daseins. Daß auch der kleine Bauer es unter normalen Umständen zum Wohlstand bringen könne, spricht Hesiod selbst mit Genugtuung aus. Er mißgönnt es den großen Herren in der Ebene nicht, daß sie es so viel leichter haben; nur daß sie ihr politisches Übergewicht mißbrauchen, treibt ihn zum Kampfe gegen sie.

Aber es kamen auch böse Zeiten, Mißernten und Kriege, in denen der Bauer leicht gezwungen wurde, die reichen Adligen um Hilfe anzugehen, und diese nützten ihre wirtschaftliche Überlegenheit, die im Laufe der Zeit noch durch das Aufkommen des gemünzten Geldes verstärkt wurde, rücksichtslos aus. Der Zinsfuß war sehr hoch, und der Schuldner haftete nicht nur mit seinem Grundstück, sondern auch mit seiner Person. Das Bauernlegen begann; so mancher freie Mann sank zum Hörigen herab, geriet in Schuldknechtschaft oder wurde gar als Sklave verkauft. Kein Wunder, daß es allenthalben zu wirtschaftlichen Krisen und schweren Unruhen kam. Nur wenige Staaten hatten das Glück, daß ihnen ein Schlichter erstand wie Solon, der mit Tatkraft und staatsmännischer Klugheit den Glauben an die in der Welt waltende göttliche Gerechtigkeit und persönliche Uneigennützigkeit verband und dadurch befähigt war, auf friedlichem Wege einen gerechten Ausgleich zwischen den Ständen herbeizuführen.

Solon verfolgte in der Wirtschaft wie in der Politik die mittlere Linie. Er entschloß sich allerdings zu so tiefgreifenden Maßnahmen wie der Niederschlagung aller Hypothekenschulden, kaufte die versklavten Schuldner aus Staatsmitteln zurück und verbot für die Zukunft durch ein Gesetz das Borgen auf den Leib; aber die Opfer, die er damit den Gläubigern zumutete, erleichterte er, wie es scheint, durch eine Währungsreform, und vor allen Dingen lehnte er entschieden die Forderung nach Enteignung des Großgrundbesitzes und Neuaufteilung des Ackerlandes ab und begnügte sich damit, eine Höchstgrenze für den Erwerb von Grundeigentum festzusetzen und dadurch ein weiteres ungesundes Anwachsen der großen Güter zu verhindern. Politisch nahm er den Gegensätzen die Schärfe, indem er alle Bürger in vier Vermögensklassen einreihte und die Rechte nach den Steuerleistungen abstufte. Auch den ärmsten Bürgern gab er Zutritt zur Volksversammlung und zu den Geschworenengerichten und fesselte sie dadurch innerlich an den Staat, behielt aber alle Ämter den Besitzenden vor, die imstande waren — das war nach allgemeinhellenischem Gefühl die Hauptleistung für

die Gesamtheit —, in eigener Waffenrüstung für das Vaterland zu kämpfen, und machte auch hier wieder die höchsten nur den steuerkräftigsten Bürgern zugänglich. Maßstab für die Vermögenseinschätzung war der jährliche Ertrag an Bodenerzeugnissen, die Grundlage des Erwerbslebens also noch die Landwirtschaft. Aber diese allein genügte bei dem großenteils unfruchtbaren Boden Attikas für die anwachsende Bevölkerung nicht mehr. Zielbewußt förderte Solon darum das Handwerk, machte den Eltern zur Pflicht, ihre Söhne ein bestimmtes Gewerbe lernen zu lassen, und forderte zur Bekämpfung der Arbeitsscheu durch Gesetz von jedem Bürger den Nachweis, daß er tatsächlich gewillt sei, sich durch eigene Arbeit seinen Unterhalt zu verdienen. Er holte sich auch aus der Fremde tüchtige Leute heran, die sich dauernd zur Ausübung eines Handwerks in Athen niederlassen wollten, und stellte ihnen sogar das Bürgerrecht in Aussicht. Während er aber so auf der einen Seite das Gewerbe förderte und das Aufkommen eines müßiggängerischen Proletariats zu verhindern suchte, traf er auch scharfe Maßnahmen, um die Ärmeren vor der Hybris der Reichen und vor Ausbeutung zu schützen, und erließ Gesetze, um den neiderregenden Luxus der Vornehmen einzudämmen. Sein Ziel war ein Staat, in dem ein gesunder Mittelstand freier Bauern das Rückgrat bildet.

Solons Reformwerk hat allerdings Athen noch nicht den dauernden inneren Frieden und ruhige Zustände gesichert. Dazu war erst die starke Hand eines einzelnen Machthabers nötig. Aber Peisistratos führte als Monarch insofern Solons Grundgedanken weiter, als auch er nach einem Ausgleich der widerstrebenden Interessen suchte und namentlich das Bauerntum stärkte, dem seine Regierung noch lange als goldene Zeit in Erinnerung geblieben ist. Eine ähnliche Politik war auch für die anderen Männer geboten, die sich damals in Griechenland aus eigener Macht an die Spitze des Staates stellten. Auch sie mußten sich gegenüber dem bisher herrschenden Adel auf die anderen Schichten stützen, natürlich nicht auf das unzuverlässige Proletariat, sondern auf den Mittelstand, und das war zunächst die Bauernschaft. Neben dieser gewann aber das Gewerbe auch außerhalb Athens immer mehr an Bedeutung, namentlich die Keramik, in der sich der künstlerische Sinn der Hellenen besonders betätigen konnte. Wie das Material zeigt, wurden ihre Erzeugnisse nicht etwa an beliebigen Orten von Wanderarbeitern, sondern in festen Werkstätten von ortsansässigen Handwerkern hergestellt. Besonders berühmt waren wegen ihrer Kunstfertigkeit die Korinther; doch auch in Städten wie Athen blühte dieses Gewerbe, und in den Künstlerinschriften tauchen neben fremdländischen Namen gut attische auf. An bestimmten Orten fanden andere Erwerbszweige besondere Pflege. Chalkidische Schwerter und milesische Wollwaren hatten Weltruf.

Mit dem Aufschwung des Gewerbes ging der des Handels Hand in Hand. Auch jetzt beschränkte sich dieser freilich, da sich die Ausfuhr billiger Massenartikel wegen des großen Risikos nicht lohnte, auf hochwertige Spezialerzeugnisse und lebensnotwendige Dinge wie Nahrungsmittel und Schiffbauholz. Eine Landschaft wie Attika war ja auf die Einfuhr von Getreide angewiesen, und um eine Austauschware zu haben, suchte schon Solon die Olivenausfuhr zu fördern.

Gerade das zeigt allerdings auch, daß die landwirtschaftlichen Erzeugnisse noch immer im Vordergrund standen.

Im fünften Jahrhundert setzte sich diese Entwicklung in verstärktem Maße fort. Die von Solon angebahnte Demokratisierung wurde nach dem Sturz der Peisistratiden von Kleisthenes weitergeführt und von Perikles vollendet. Aber von politischen Rechten wurden die armen Bürger nicht satt, und wenn auch Perikles ihre Ausübung durch die Einführung von Tagegeldern für die Geschworenen und die Ratsmitglieder erleichterte, so waren diese doch so gering bemessen, daß sie nur einen gewissen Zuschuß zu den Lebenskosten darstellten. Auch als durch die Tribute der Bundesgenossen die Einnahmen des Reiches gewaltig stiegen, dachte Perikles nicht daran, die Bürger von Staats wegen durchzufüttern. Zwar fanden jetzt viele durch militärische und sonstige Dienstleistungen für den Staat ihr Brot, und in den Kleruchien, die Athen zur Sicherung seiner Stellung im Reichsgebiete anlegte, erhielten ärmere Bürger Landlose zugewiesen, die sie in den Stand setzen sollten, mit eigener Rüstung als Hopliten Dienst zu tun. Aber wie Solon sah auch Perikles in einem müßiggängerischen Proletariat eine Gefahr für den Staat, und die gewaltige Bautätigkeit, die er durchführte, bedeutete zugleich ein großzügiges Arbeitsbeschaffungsprogramm. „Jedes Alter", sagt Plutarch im Anschluß an Debatten, die in Perikles' eigener Zeit geführt worden waren, „und jede Naturanlage fand hier Verdienstmöglichkeit, vom leitenden Architekten bis zu den Zimmerleuten, Bildhauern, Goldschmieden, Malern, bis zu den Händlern, Steuermännern, Wagenbauern und Fuhrleuten, die für die Herbeischaffung der erforderlichen Rohstoffe zu Lande und zu Wasser sorgten, ja bis zu den Bergarbeitern, die den Marmor förderten."

Auch jetzt bildeten die Bauern noch den Kern der Bürgerschaft und der Wehrmacht; aber gegenüber der solonischen Zeit hatte sich doch die wirtschaftliche Struktur der Gesellschaft gewaltig verändert. Bei Xenophon sagt Sokrates zu Charmides, der das Zeug zum Politiker hat, aber für das Auftreten in der Volksversammlung zu schüchtern ist: „Scheust du dich denn vor den Walkern, Schustern, Zimmerleuten, Schmieden, Bauern, Kaufleuten oder vor den auf dem Markte feilschenden Kleinhändlern? Aus ihrer Masse setzt sich ja die Volksversammlung zusammen." Wenn hier die Bauern in der Menge der übrigen fast verschwinden, müssen wir freilich bedenken, daß sie selten nach Athen kamen oder Zeit hatten, die Volksversammlung zu besuchen; aber die Städter selbst waren eben zum großen Teile nicht mehr Ackerbürger, sondern Handwerker, und diese sind es, an die sich Sokrates in Platos Apologie mit seinen Gesprächen wendet.

Den Zeitgenossen selbst fiel noch mehr das Aufblühen des Handels auf. Durch das attische Reich war in der ganzen Ägäis ein gesicherter Seeverkehr möglich geworden, und Athen wurde zum größten Umschlaghafen und zum Handelsmittelpunkt der hellenischen Welt. „Bei uns wird wegen der Größe unserer Stadt aus aller Welt alles eingeführt" kann Perikles in der Rede auf die Gefallenen sagen. „Alles, was es Gutes in Sizilien oder Italien, in Cypern oder Ägypten, in Lydien oder am Pontos oder sonstwo gibt, das findet man hier

an einem Platze aufgehäuft vor" erkennt sogar der oligarchische Verfasser der Schrift vom Staate der Athener an, trotzdem ihm der Seeverkehr ein Greuel ist, und die Komödie malt das liebevoll im einzelnen aus.

Auf dem Gebiet des Handwerks entwickelten sich jetzt Großbetriebe. Schon im sechsten Jahrhundert hatten, wie das in der Natur der Sache liegt und Vasenbilder bestätigen, manche Meister eine größere Zahl von Gesellen beschäftigt. Jetzt bildeten sich als fester Typus die 'Ergasterien' aus, die fabricae der Römer, die sich tatsächlich nach Einrichtung und Umfang bereits dem fabrikmäßigen Betriebe annäherten, wenn ihnen auch die maschinellen Anlagen der Neuzeit fehlten. So besaß Kleon eine 'Lederfabrik', Lysias eine Schildfabrik, in der gewiß der größte Teil der ihm insgesamt gehörenden 100 Sklaven beschäftigt war. Demosthenes' Vater hinterließ eine Möbelfabrik mit 20 und eine Schwerterfabrik mit 32—33 Sklaven, und wenn der Sohn, der im Prozeß gegen seine Vormünder ein Interesse daran hat, seine Vermögenswerte hoch anzugeben, sich damit begnügt, diese Ergasteria als 'nicht klein' zu bezeichnen, ist der Schluß geboten, daß andere erheblich größeren Umfang gehabt haben. Ähnliche Großbetriebe gab es in allen Zweigen des Gewerbes.

Beim Handel brachte immer noch der überseeische das größte Geschäft. Hemmend wirkten allerdings auch jetzt die Mangelhaftigkeit der Verkehrsverbindungen, das Fehlen des Nachrichtendienstes, die Kleinheit der Schiffe — das Durchschnittsmaß ging nicht über 15 Tonnen hinaus — und ihre geringe Seetüchtigkeit, die nur in der günstigen Jahreszeit die Fahrt erlaubte. Das Risiko war noch immer groß, und der Verfrachter, der zur Aufnahme eines Seedarlehens gezwungen war, mußte dafür bis zu einem Drittel des Wertes als Zins zahlen, der freilich zugleich eine Art von Versicherung darstellte, da nur bei unversehrter Heimkehr des Schiffes das Kapital zurückgezahlt zu werden brauchte. Aber der hohe Gewinn lockte immer wieder die Unternehmungslust. Selbstverständlich blühte in Städten wie Athen auch der örtliche Handel, und wie heute war schon im Altertum der Feinschmecker, der auf dem Fischmarkt persönlich seine Einkäufe vornahm, eine oft gesehene Figur.

Unter solchen Verhältnissen konnte sich auch die Geldwirtschaft voll entwickeln. Sie hatte bei den Griechen verhältnismäßig spät eingesetzt. In einer Zeit, in der im Orient längst Metallbarren Zahlungsmittel waren, kannten die homerischen Menschen als Austauschobjekt bezeichnenderweise nur kunstvoll gefertigte Geräte wie Becken und Dreifüße, deren Wert selbst wieder in alter Weise nach Rindern abgeschätzt wurde. Seit dem siebenten Jahrhundert drang von Lydien aus die Münzprägung nach Griechenland vor und stellte allmählich das gesamte Wirtschaftsleben auf eine neue Grundlage. Im fünften Jahrhundert entwickelte sich dann in den größeren Städten auch ein regelrechtes Bankgewerbe. Aus den schlichten Wechslertischen — den Vorläufern der modernen 'Banken' — wurden große Gebäude, in denen alle Arten von Darlehnsgeschäften abgeschlossen wurden und reichen Gewinn abwarfen. Das Bankgewerbe war der Weg, auf dem mancher aus dem Osten gekommene Sklave zu Freiheit, Wohlstand, ja zum Bürgerrecht emporstieg (oben S. 140). Natürlich dürfen wir auch

hier keinen neuzeitlichen Maßstab anlegen. Aber wenn beim Zahlungsverkehr im allgemeinen eine schriftliche Quittung unterblieb, so war der Grund nicht ein Bildungsmangel — selbst der Wursthändler in Aristophanes' Rittern kann lesen und schreiben —, auch nicht allein die leichte Möglichkeit, den Namenszug, der bei der damaligen Schreibweise noch keinen ausgeprägt persönlichen Charakter trug, zu fälschen; entscheidend war vielmehr der hellenische Wesenszug, der sich lieber auf die Bekräftigung durch Augenzeugen als auf ein Schriftstück verließ (oben S. 166).

Mit der Ausbildung der Geldwirtschaft wuchsen auch die Vermögen. Schon im fünften Jahrhundert wurde das des Nikias auf 100 Talente geschätzt, das des Kallias, des reichsten Mannes von Athen, sogar auf 200. Er war also, an unserem Geldwert gemessen, ein Millionär. Es fehlte auch nicht an Gelegenheit, das Kapital nutzbringend anzulegen. Nikias erwarb 1000 Sklaven und vermietete sie an einen Unternehmer, der sie seinerseits in einem von ihm gepachteten Teile der staatlichen Silberbergwerke arbeiten ließ. Man schied von dem 'sichtbaren' Realbesitz das als Darlehen oder Geschäftskapital arbeitende 'unsichtbare' Vermögen, ein Ausdruck, der zwar auch auf die Absicht der Steuerhinterziehung deuten konnte, zunächst aber die hellenische Eigenart widerspiegelte, die sich überall möglichst an das Sinnfällige hielt.

Die Unternehmergewinne waren so groß, daß während einer schweren Geldnot Xenophon in einer Broschüre ein Finanzprogramm vorlegte, nach dem der Staat selbst durch Erwerb und Vermietung von Sklaven, durch Bau von eigenen Handelsschiffen, ja sogar von Unterkünften für die Fremden seine Einkünfte mehren sollte. Erfolg hat er mit diesen Vorschlägen nicht gehabt. Die griechische Polis benützte allerdings als Haupteinnahmequelle Zölle und Marktgebühren; sie kannte zur Sicherstellung der Ernährung scharfe Maßnahmen, auch Verkaufsmonopole für einzelne Waren und mittelbare geschäftliche Beteiligung; aber eine systematische Handels- und Wirtschaftspolitik hat sie nicht durchgeführt. Thukydides, der doch selbst Bergbau in großem Maßstabe betrieb, weiß nichts von der modernen Auffassung, daß der Handelswettbewerb zwischen Korinth und Athen Anlaß zum peloponnesischen Kriege geboten habe. Im ganzen blieb das Wirtschaftsleben von der Politik getrennt und die Initiative dem einzelnen Bürger überlassen.

Erst die hellenistische Zeit brachte einen Umschwung. Im Ptolemaierreiche wurde der Unternehmergeist des hellenischen Wirtschaftsindividualismus mit der altorientalischen Einrichtung des vom Herrscher verwalteten Königsgutes zu einem Sozialismus verschmolzen, durch den der Staat den größten Teil der Erzeugung selbst in die Hand nahm oder doch lenkte und überwachte. Dieses Vorbild wirkte weit über Ägyptens Grenzen hinaus und führte zu einer Belebung der Weltwirtschaft, die auch dem Hellenentum zugute kam. Plätze wie Delos und Rhodos entwickelten sich neben Korinth und Athen zu Handelsmittelpunkten ersten Ranges. Aber ihr blühendes Leben wurde im zweiten Jahrhundert durch den römischen Kapitalismus erstickt, der die hinter ihm stehende

politische Macht rücksichtslos ausnützte, um sich des unbequemen wirtschaftlichen Wettbewerbs zu entledigen.

Im vierten Jahrhundert wurden in Athen die Tagegelder auf den Besuch der Volksversammlung ausgedehnt. Das hatte sehr gegen Perikles' Absicht die Folge, daß die Masse sich immer mehr an den Gedanken gewöhnte, schon die Ausübung der politischen Rechte sei eine Leistung für den Staat, die diesen verpflichte, für den Unterhalt der Bürger zu sorgen. Statt des hesiodeischen Wetteifers, der es durch Fleiß und Arbeit dem anderen zuvortun wollte, machte sich jetzt der allzumenschliche Hang zur Faulheit geltend, der es vorzog, 'am Gemeindebrei mitzulöffeln und dabei nicht hinter den anderen zurückzubleiben'. Aber die Tagegelder deckten auch jetzt trotz der südländischen Bedürfnislosigkeit nicht die ganzen Lebenskosten, und zur Auslosung als Geschworene drängten sich immer noch vorwiegend nur die alten Leute. Die jüngeren blieben darauf angewiesen, sich durch ihrer Hände Arbeit ihr Brot zu verdienen, und das solonische Gesetz gegen den Müßiggang war noch in demosthenischer Zeit in Kraft.

Irrig ist auch die Vorstellung, als hätten in Athen Handel und Gewerbe fast ganz in den Händen von Nichtbürgern gelegen. Gewiß übte der große Handelsplatz eine natürliche Anziehungskraft, und mancher Bürger einer griechischen Kleinstadt gab seine Heimat auf, um als Metöke im Piräus Wohnung zu nehmen, wo ihm größere Verdienstmöglichkeiten winkten. Aber schon in der solonischen Zeit waren in Athen die 'Demiurgen' so einflußreich, daß sie eine Zeitlang Anteil an der Regierung erhielten; und daß um 400 in der Volksversammlung wie im Straßenbilde die Gewerbetreibenden und Handwerker vorherrschten, stellt die früher angeführte Xenophonstelle außer Zweifel. Zu den Bürgern gehörte aber nicht bloß der angesehene Lederfabrikant Kleon, der lange Jahre Leiter des Volkes war, sondern auch der aristophanische Wursthändler, der selbst seine Därme spült und seinen Verkaufsstand in der Vorstadt aufschlägt, und der Klient des Lysias, der als Krüppel eine staatliche Unterstützung genießt, weil ihn angeblich sein Gewerbe nicht voll ernährt. Industriestädte im neuzeitlichen Sinne sind freilich trotzdem Athen und Korinth nicht gewesen. Die Grundlage der Wirtschaft blieb agrarisch, und noch für die menandrische Komödie gehört der Ackerbürger zum Bilde der städtischen Gesellschaft. Aber das darf nicht dazu verführen, die Bedeutung von Handel und Gewerbe für das Wirtschaftsleben des Hellenentums zu unterschätzen.

Der Klassizismus gefiel sich in der Vorstellung, die Griechen hätten ein Rentnerdasein geführt, in dem sie alle Arbeit den Sklaven überließen und selbst dem Kult des Schönen und der Persönlichkeit lebten. Dieses Phantasiebild ist von der Wissenschaft gründlich zerstört worden. Wir wissen jetzt, wieviele athenische Bürger sich durch Handarbeit ihr Brot verdienen mußten und wie ihnen das durch den Wettbewerb der billigen Sklavenkräfte nur erschwert wurde. Doch auch wenn moderne Wirtschaftshistoriker von dem Rentnerideal der Griechen sprechen, so ist das irreführend. Gewiß machten die griechischen Kaufleute ihre weiten beschwerlichen Seefahrten nicht zum Vergnügen, sondern in der Absicht, nach einer Reihe von Arbeitsjahren daheim von dem erworbenen Vermögen zu

Tafel XIII. Münze von Akragas. Um 410.
Arkesilas II. v. Kyrene beim Abwiegen des Silphion. Mitte des 6. Jhdts.

Tafel XIV. Schulszene. Schale des Duris. Anfang des 5. Jahrhunderts.
Kriegers Abschied (Hektor und Andromache?). Um 435.

leben; aber ist das in der Neuzeit und bei anderen Völkern anders? Die Verfallserscheinungen des vierten Jahrhunderts dürfen wir nicht verallgemeinern. Solon und Perikles dachten nicht daran, ihren Bürgern ein Leben auf Staatskosten ohne eigene Arbeit zu ermöglichen. Für die Bessergestellten bedeutete aber die Muße, die ihnen ihr Besitz erlaubte, keineswegs ein müßiggängerisches Rentnertum, sondern den Spielraum, den sie brauchten, um im Dienste des Staates oder ihres persönlichen geistigen Lebens ihre Kräfte zu entfalten.

Diese ganze Entwicklung des Wirtschaftslebens wäre nicht möglich gewesen, wenn die Hellenen nicht auch einen ausgeprägten Sinn für Erwerb und Besitz gehabt hätten. Das ideale Dasein der Götter stellten sie sich freilich als ein 'leichtes' Leben ohne Mühe und Arbeit vor. Wie andere Völker träumten auch sie von einem paradiesischen Zustand, in dem es die Menschen ebenso gut gehabt hätten, und die Komödie malte sich gern ein Schlaraffenland aus. Aber dieses goldene Zeitalter war nun eben, sei es durch die Mißgunst der Götter, sei es durch die eigene Schuld der Menschen, die sich fürwitzig selbst ihr Los gestalten wollten — darüber waren verschiedene Mythen im Umlauf —, unwiederbringlich versunken, und in der Gegenwart herrschte das eherne Gesetz, daß der Mensch sich durch saure Arbeit sein Brot erwerben mußte. So wollten es die Götter und wiesen selbst den Weg. Demeter hatte den Ackerbau gelehrt, Athena die weiblichen Handfertigkeiten, und der Kaufmann, der auf gefahrvollen Wegen seinem Gewinn nachging, durfte zu Hermes als seinem Beschützer beten. Hephaistos vollends, der Erfinder der Technik, war bei Homer selbst rußgeschwärzt an Esse und Amboß tätig, mit seiner krüppelhaften Gestalt das Gegenbild des irdischen Schmiedes, der durch ein Gebrechen verhindert war, seine Körperkraft als echter Mann auf dem Kampffelde einzusetzen. Er war freilich kein althellenischer Gott — in Athen wurde Prometheus (unter der Namensform 'Promethos') als Schirmherr des Handwerks verehrt —, sondern stammte aus der Religion der lemnischen Urbevölkerung, und im Kreise der schönheitsverklärten Olympier ist er immer eine fremdartige Erscheinung geblieben, die auch von der Dichtung nicht ganz ernst genommen wurde.

Selbst die ritterliche Gesellschaft der Ilias verleugnet den Erwerbssinn keineswegs, wenn auch der Krieg dem Dichter weniger Anlaß bietet, diese Seite des Lebens zu beleuchten. Zum Kampfe lockt den Helden nicht nur die Ehre, sondern auch die Aussicht auf Beute. Vom unterlegenen Gegner läßt er sich Lösegeld zahlen und verzichtet für ein Wergeld auf Blutrache. Sogar schwere Beleidigung kann durch reiche Gaben wiedergutgemacht werden. Zum Bilde des Friedens gehört, daß der König selbst die Erntearbeiten überwacht, und ein großes Vermögen ist die selbstverständliche Voraussetzung für eine standesgemäße Lebensführung. So ist auch für den Helden der Besitz unentbehrlich. Aber er ist nur der Unterbau für ein Dasein auf höherer Ebene. Denn Sinn und Wert erhält das Leben erst durch die Entfaltung eines Mannestums, das für die Gegenwart Ansehen und für die Folge unsterblichen Ruhm bringt. Damit ist die Einstellung

vorgezeichnet, die auch späterhin die Hellenen dem Erwerb und dem Besitz gegenüber eingenommen haben.

Viel stärker tritt uns der Erwerbssinn in der Odyssee entgegen, in der sich die Welt der seefahrenden Ionier spiegelt. Da gilt es nicht nur als gutes Recht, alles, was man in der Fremde an Vieh oder sonstigen Gütern antrifft, mitzunehmen und zu rauben, sondern auch die zielbewußt unternommenen Piratenfahrten sind ein anständiges Gewerbe. Selbst König Menelaos spricht unbefangen davon, wie er auf diese Weise 'viel Lebensgut zusammengebracht habe'. Bequemer war es freilich noch, die Freigebigkeit der Standesgenossen in Anspruch zu nehmen, und Odysseus erzählt als verkleideter Bettler ruhig Penelope, ihr Gatte habe das mit solchem Eifer getan, daß er darüber seine Heimkehr verzögerte. Das durfte auch der adelige Mann unbedenklich tun, weil er durch die Standesehre verpflichtet war, im umgekehrten Falle Gleiches mit Gleichem zu vergelten. Verächtlich war allein der Bettler, der 'nur um Brosamen bittet und nicht um Schwerter und Kessel'. Mit heller Freude beobachtet Odysseus, wie Penelope den verhaßten Freiern durch eine List Geschenke ablockt. Sind ihm doch selbst List und Verstellung Mittel, die er sogar seiner Gattin gegenüber unbedenklich anwendet. In der Heimat werden Feldbestellung und Viehwirtschaft von Lohnarbeitern und Sklaven besorgt; aber auch der Herr legt Hand mit an. Wie Paris beim Bau seines Hauses mithilft, so zimmert Odysseus selbst sein Ehebett, und wie der alte Laertes zur Ablenkung von seinem Kummer im Weinberg arbeitet, so will es auch der Sohn im Pflügen und Mähen mit jedem aufnehmen; ja er erklärt sogar, sich auf Holzspalten und Feueranzünden zu verstehen. Dagegen empfindet er es bei den Phäaken als grobe Beleidigung, wenn ihm vorgeworfen wird, er sehe nicht aus wie ein sportgewohnter adeliger Mann, sondern wie ein Händler, der auf See seinem Gewinn nachgeht. Denn das bedeutet nicht eine gelegentliche Arbeit im eigenen Heim, sondern eine andere Zielsetzung für das Leben, eine innere Hingabe an den materiellen Erwerb, die mit der Würde des wahren Mannes unvereinbar ist.

Während für die Ilias nur die ritterliche Gesellschaft vorhanden ist und das niedere Volk höchstens einmal in der Karikaturgestalt des Thersites vor Augen geführt wird, um dem Gelächter preisgegeben zu werden, hat die Odyssee Sinn und Herz auch für die kleinen Leute und erkennt sogar beim Sklaven den Wert seiner Leistung an. Das volle Mannestum ist diesem freilich durch seine äußerliche Lage verschlossen, und auch innerlich 'nimmt Zeus mit dem Tage der Knechtschaft dem Menschen die Hälfte seines Wertes'. Trotzdem billigt der Dichter dem Eumaios, der allerdings als Fürstenkind geboren ist, nicht nur dasselbe Beiwort 'göttlich' zu wie Odysseus selbst, sondern auch einen Anspruch auf Ruhm und Arete. Allerdings liegt diese auf anderer Ebene als die seines Herrn. Der Wert des Dienstmannes besteht darin, daß er in seinem Bereich erfüllt, was er erfüllen soll, ja mehr leistet als man von ihm verlangt, auch wenn das Auge des Gebieters nicht über ihm wacht, und daß er seine eigenen Interessen mit denen der Herrschaft gleichsetzt und mit treuer Anhänglichkeit an ihrem Freud und Leid teilnimmt. Von einer der Herrentugenden fällt sogar ein Abglanz auch

auf den Unfreien. Das ist die Gastfreiheit, die noch heute der ärmste Grieche übt. Die Arbeit ist für Eumaios Lebensinhalt, und er erhält für sie den Lohn durch die Herzlichkeit, mit der ihm seine Herrschaft begegnet und ihn wie einen Gleichstehenden behandelt.

Aber so liebevoll Homer diese Gestalt gezeichnet hat, er sieht sie doch von außen her, vom Blickpunkt des Freien, des Herren aus, und voll konnte der Wert der Arbeit erst erfaßt werden, wo sie als unmittelbares Erleben den Schaffenden selbst zum Nachdenken und Aussprechen drängte, wo sie nicht im Dienst eines anderen, sondern als eigener selbständiger Beruf geübt wurde, und wo sie ihren Lohn nicht von der freundlichen Behandlung durch die Herrschaft erwartete, sondern ihn in sich selbst trug. Das ist die Welt, in der Hesiod lebt.

Hesiod ist der freie Bauer, der auf der eigenen Scholle sitzt und keinen Gebieter über sich kennt. Er hat es nicht so leicht wie die 'seligen' Grundherren in der Ebene, die ihre weiten Felder von Dienstleuten bestellen lassen. Er muß selbst mit seinem Knecht in Acker und Weinberg schwere Arbeit verrichten. Aber diese ist für ihn kein Fluch, sondern das von Zeus gegebene Lebensgesetz, bei dem es der Gott doch gut mit den Menschen gemeint hat.

Denn auch Hesiod kennt wohl den Traum vom goldenen Zeitalter; aber ihm sagen Gefühl und Lebenserfahrung, daß bequemer Müßiggang dem Menschen nicht bekommt, sondern zu Verweichlichung und Übermut führt. Die Arbeit schützt ihn nicht bloß vor dem Hunger, sondern sie treibt ihn im Wetteifer mit den Nachbarn zur Anspannung aller Kräfte und zeigt ihm den Weg zum Erfolg und Wohlstand. Hesiod hat den Erwerbssinn des echten Bauern. „Zeuge nur einen Sohn für den Hof des Vaters als Erben!" rät er; „das ist der richtige Weg, um des Hauses Vermögen zu mehren." Aber die Arbeit ist ihm doch nicht nur Mittel zum Erwerb; sie trägt für ihn auch ihren Lohn in sich. Denn aus dem Erfolg erwächst die Genugtuung, daß der Bauer so gut wie der adelige Herr zu der Arete gelangen kann, die durch innere Tüchtigkeit zu Wohlergehen und Ansehen verhilft. Der Weg ist steil und schwer; ist aber erst die Höhe erklommen, so wird er leicht, und nach der sauren Arbeit schmeckt ein Stück Fleisch und ein guter Trunk dazu besser als dem Müßiggänger das leckerste Mahl. Erst durch die Arbeit erhält für den Menschen das Leben Sinn und Wert. Auf ihr ruht auch der Segen des Zeus. Denn wer ehrliche Arbeit nicht scheut, braucht sich nicht mit Lug und Trug auf Kosten anderer zu bereichern; er folgt der Rechtsordnung, über der Zeus' Tochter Dike wacht. Mit dieser Rechtsordnung ist die Arbeit innerlich verbunden. Sie ist der feste Grund nicht nur für das materielle, sondern auch für das gesellschaftliche und sittliche Dasein des Menschen.

An seiner bäuerlichen Tätigkeit ist Hesiod der Wert der Arbeit aufgegangen. Aber einmal geweckt, wurde dieses Gefühl so mächtig, daß es auf andere Gebiete übergriff und die Arbeit als solche würdigen lehrte. Als Bauer liebt Hesiod die See nicht, und die Schiffahrt steht für ihn tief unter dem Ackerbau. Trotzdem hat er den Wert der in ihr geleisteten Arbeit anerkannt und Unterweisungen für sie gegeben. Denn auch sie bewahrt den Menschen nicht nur vor äußerer Not — Demeters Sohn Plutos spendet seinen Segen auch zur See —; sie ist

auch ein ehrlicher Erwerb, und „keinerlei Arbeit bringt Schande, und nur der Müßiggang schändet". Das schärft er seinem Bruder dringend ein und warnt ihn nachdrücklich vor der falschen Scham, die sich für Handarbeit zu gut dünkt.

Den Gegensatz zwischen dieser Lebensauffassung und der des homerischen Epos haben die Griechen selbst voll empfunden und je nach ihrem eigenen Gefühl dazu Stellung genommen. Das alte Ritterideal hat am schroffsten in hellenistischer Zeit der Spartanerkönig Kleomenes zum Ausdruck gebracht, wenn er erklärte, Homer sei der Dichter für die Spartiaten, Hesiod der für die Heloten. Aber in der sehr früh auftauchenden Legende vom Wettstreit der beiden Dichter gibt im Widerspruch zu der urteilslosen Menge der verantwortungsbewußte Schiedsrichter dem Lobe des Ackerbaues und der Friedensarbeit vor Homers waffenklirrenden Versen den Vorzug. Da lehnt sich eine neue soziale Gesinnung gegen die alte Adelsethik auf. Im ganzen blieb freilich Hesiod eine einsame Gestalt. Es hat auch in Hellas so manchen Landmann und Gewerbetreibenden gegeben, der in seinem Tun volles Genüge und Befriedigung fand; aber daß erst die Arbeit als solche dem Leben Sinn und Wert verleihe, hat wohl kaum einer so stark wie Hesiod gefühlt. Jedenfalls haben keinem, der selbst mitten in der Arbeit stand, die Musen wieder die Gabe verliehen, das was sein Herz bewegte, wirkungsvoll auszusprechen.

Wortführer der öffentlichen Meinung blieben die adeligen Kreise, und ihnen ging der Sinn für eine gerechte Wertung der Arbeit immer mehr verloren. Gerade gegenüber dem Emporstreben der anderen Stände legten sie sich auf die Anschauung fest, daß wahres Mannestum sich nur in Krieg, Sport und vornehmer Lebenshaltung betätige und sie allein durch ihre Abstammung zu solcher Arete fähig seien. Nur sie fühlten sich als die 'Guten'. Wer sich mit seiner Hände Arbeit sein Brot verdienen mußte, hieß ihnen der 'Mühebeladene', der *πονηρός*, und das Wort nahm schnell den Klang des moralisch Minderwertigen, 'Schlechten', an. Vollends der an seine Werkstätte und die Feueresse gebannte Handwerker wurde von den nur in freier Luft gedeihenden Sportsmenschen verächtlich als Ofenheizer, als 'Banause' gebrandmarkt. Schon im Äußeren meinte man den Unterschied zu erkennen:

„Nie geht knechtischer Mann einher mit aufrechtem Haupte;
immer ist es gebeugt, stets bleibt der Nacken gekrümmt."

Aber nun mußte dieser Adel erleben, daß eine andere Macht aufkam, die ihm den alleinigen Anspruch auf Ansehen, vornehme Lebensführung, Mannestum streitig machte. „Der Besitz, der Besitz ist der Mann" ist schon für Alkaios ein geflügeltes, 'nur zu wahres' Wort, das ein Spartiat geprägt habe. Nicht an Kleinbauern wie Hesiod und ihren bescheidenen Wohlstand haben wir da zu denken, sondern an Männer wie Sostratos, die von ihren überseeischen Handelsfahrten Gewinne heimbrachten, vor denen der ererbte Besitz des Adels verblaßte. Und dieser Reichtum bedrohte bald nicht nur von außen die Vorherrschaft des Adels. Er gefährdete die Blutreinheit; „der Reichtum hat das Geschlecht vermischt" stellt mit Erbitterung Theognis fest.

Bisher hatte man den Reichtum als selbstverständliches Zubehör zum Adel betrachtet, und wenn ein einzelner Standesgenosse verarmte, dies mit bedauerndem Achselzucken hingenommen. Jetzt wurde der Besitz zum brennenden Problem des praktischen Lebens. „Für die meisten Menschen", klagt ein Aristokrat, „gibt es nur noch eine Arete; das ist der Reichtum. Der gilt ihnen mehr als Sophrosyne und Klugheit und körperliche Leistung." Wer ihn nicht besaß oder am alten Ideal festhielt, hob demgegenüber wohl die mit dem Reichtum verbundenen sittlichen Gefahren hervor, namentlich die Hybris, zu der er verführt, oder auch seine Unbeständigkeit und die Zufälligkeit, mit der ihn das Glück an Gute und Schlechte verteilt. Unheimlich war dem auf das rechte Maß gerichteten Sinn der Hellenen besonders die Gewalt, mit der die Habgier den Menschen hemmungslos weiterriß. „Beim Reichtum steht dem Menschen kein Ziel abgesteckt vor Augen; denn wer schon am meisten Lebensgut hat, strebt nur mit doppeltem Eifer weiter. Wer könnte sie alle sättigen?" klagt Solon, und es ist in seinem Sinne, wenn er bei Herodot im Gespräche mit Kroisos dem maßvollen Besitz vor den Schätzen des Königs den Vorzug gibt. Er selbst betet zu den Musen:

„Reichtum wünsch' ich mir wohl, doch unrechtmäßig erwerben
mag ich ihn nicht; denn stets folgt die Vergeltung darauf",

und in einem anderen Gedichte legt er seinen Standpunkt dahin fest:

„Oftmals schwelgen im Reichtum die Schlechten, wenn Redliche darben;
niemals tausch' ich jedoch mit solchen Menschen mein Los,
gebe für Reichtum die Tugend nicht preis; sie bleibet mein eigen,
ist mein fester Besitz; Geld hat bald dieser, bald der."

Auch für Pindar gehört zum vollen Glück des Menschen der Reichtum; aber nur im Bunde mit der Arete hat er Lebenswert.

Einig war man sich darüber, daß die Armut ein Übel sei, dem man auf jede erlaubte Weise entfliehen müsse, und manchen herabgekommenen Adeligen hat sie auf die verwünschte See hinausgetrieben, um durch Handel wieder zu Gelde zu kommen. Aber auch andere haben diesen Erwerb nicht verschmäht. Daß Solon seine Reisen zu geschäftlichen Unternehmungen benützte, hat erst spätere Geschlechter gewundert. Für Sappho ist es nichts Außergewöhnliches oder gar Standesunwürdiges, wenn ihr hochadeliger Bruder mit einer Ladung lesbischen Weines — gewiß nicht bloß dem Wachstum des eigenen Weingutes — nach Ägypten fährt, um sie in Naukratis abzusetzen. Eine kyrenaische Vase zeigt schon im sechsten Jahrhundert den König Arkesilas, wie er die Verfrachtung der Gewürzpflanze Silphion, des Haupterzeugnisses seines Landes, überwacht. Auch dem vornehmen Manne war der Erwerb erlaubt; nur durfte dieser nicht zum Berufe werden und einen Krämergeist wecken, der von der eigentlichen Aufgabe des Lebens und dem wahren Mannestum abzog.

Ähnlich lag es im Grunde auch bei der körperlichen Anstrengung. Pindar spricht oft von den Mühen, die man auf sich nehmen müsse, um den Sieg in Olympia zu erringen, und bezeichnet sie mit demselben Worte *πόνοι* wie die Arbeiten des Bauern. Auch hier lag der Unterschied in der Zielsetzung, und die

Ponoi im Gymnasion wurden dadurch geadelt, daß sie nicht dem Broterwerb dienten, sondern dem höheren Lebensbereich angehörten.

Am meisten wurden diese körperlichen Anstrengungen in Sparta gepflegt, und gerade hier fand die adlige Geringschätzung der Arbeit ihren Ausdruck darin, daß den Spartiaten nicht bloß jedes Gewerbe verboten war, sondern auch die Feldbestellung den Heloten zugewiesen wurde. Doch auch sonst waren vielfach in den Aristokratien die 'Banausen' gesetzlich vom Bürgerrecht ausgeschlossen.

Daß die Geringschätzung der Handarbeit bei den Griechen nicht etwa nur dem beschränkten Standesdünkel einer Herrenschicht entsprang, zeigt die Haltung der demokratischen Gesellschaft. Diese setzte zwar im ganzen durch den organischen Zusammenhang der politischen Rechte mit dem Wehrdienst, durch die Nichtbesoldung der Ämter, durch den Appell an die freiwilligen Leistungen der Bürger die Überlieferung der Aristokratie fort, erkannte aber grundsätzlich nur einen Adel an, den des Volkes, an dem jeder Bürger teilhatte, und ebenso nur die eine Arete, die bürgerliche Tüchtigkeit, die sich im Frieden wie im Felde bewährte und ebenfalls jedem Bürger zugebilligt, aber auch von ihm erwartet wurde. Damit rückte von selbst auch der von seiner Handarbeit lebende Bürger auf eine höhere Stufe, und überhaupt mußte in einem Staate, der alle Glieder des Volkes zur Selbstregierung des Ganzen heranziehen wollte, das Bewußtsein für die soziale Bedeutung der Arbeit und des Handarbeiters lebendig werden. Wenn Solon den Müßiggang bekämpfte und die Bürger zur Arbeit anhielt, so lag darin ja die Anerkennung, daß die Arbeit Bedeutung für die Gemeinschaft und damit sittlichen Wert habe. So erklärt auch Perikles in seiner Rede auf die Gefallenen: „Die Armut offen zu bekennen bringt bei uns keine Schande, sondern eher gilt als Schande, ihr nicht durch Arbeit zu entgehen." Sokrates nahm ausdrücklich Hesiods Satz auf, daß keine Arbeit schände, und mindestens in Zeiten wirtschaftlicher Not hielt er es durchaus nicht für entwürdigend, wenn freie Frauen durch Übernahme von Arbeiten, die sonst die Sklaven verrichteten, sich ihren Unterhalt verdienten, statt anderen zur Last zu fallen. Isokrates lobt die alten Athener, die den Müßiggang, den Anfang aller Laster, bekämpften und die ärmeren Bürger zu Feldbau und Handel erzogen. Es war in Athen noch im vierten Jahrhundert ein gesetzlicher Grund zur Beleidigungsklage, wenn man einem Bürger zum Vorwurf machte, daß er auf dem Markte ein Gewerbe ausübe.

Aber gerade dieses Gesetz zeigt doch, daß sich das gesellschaftliche Vorurteil gegen den Erwerbsstand auch in der Demokratie erhielt. Herodot stellt als allgemeinhellenische Anschauung fest, daß wie in Ägypten und in anderen Ländern nur der als voller Mann gelte, der keine Handarbeit zu leisten brauche und dadurch für den Wehrdienst frei sei, und vermerkt als Ausnahme, daß die gewerbefleißigen Korinther 'am wenigsten die Techniten mißachten'. In einer Kleinstadt wie Thespiae galt es als schimpflich, ein Handwerk gelernt zu haben und selbst den Acker zu bestellen. Den Grund für diese Mißachtung der Arbeit gibt Xenophon an: „Die als banausisch verschrieenen Gewerbe genießen mit Recht in den Staaten sehr geringe Achtung; denn sie schädigen den Leib derer, die sie betreiben und sich ihnen hingeben, da sie die Menschen zwingen, eine sitzende Lebensweise zu führen

und im Schatten des Hauses zu weilen oder gar den ganzen Tag am Feuer zu hocken. Wird aber der Leib verweichlicht, verliert auch die Seele viel von ihrer Kraft. Es bleibt diesen sogenannten banausischen Berufen auch am wenigsten Zeit, sich um die Freunde und den Staat zu kümmern, sodaß solche Leute untauglich erscheinen für den freundschaftlichen Verkehr wie für die Verteidigung des Vaterlandes. Und in manchen Staaten, namentlich in denen, die im Rufe der Wehrhaftigkeit stehen, ist es darum für die Bürger auch gar nicht erlaubt, banausische Gewerbe auszuüben."

Das Gefühl für den sozialen Wert der Arbeit wird also durch den Glauben zurückgedrängt, daß sie den arbeitenden Menschen sozial minderwertig macht. Denn die Gemeinschaft braucht als Bürger Vollmenschen, gesund an Leib und Seele, die frei über ihre Zeit verfügen; die Tätigkeit in ihrem Dienste ist aber die wahre Aufgabe des Menschen, und alles, was diese hemmt oder von ihr abzieht, drückt den Menschen auf eine tiefere Stufe herab. Wer in der Sorge um das tägliche Brot aufgeht, verzichtet damit auf ein höheres Menschentum und auf die Geltung als wahrer Mann. Das ist die Anschauung auch der Demokratie. Auch sie kennt also einen höheren Lebensbereich, für den der Broterwerb nur den Unterbau liefert, und das hat zur Folge, daß dieser unwillkürlich als minderwertig angesehen wird. Es ist eine Ausnahme, wenn im sechsten Jahrhundert der Kampf ums Dasein Phokylides den resignierten Ausspruch abzwingt, man müsse zuerst an seinen Lebensunterhalt denken und erst, wenn für diesen gesorgt sei, an die Arete.

Unter den einzelnen Erwerbszweigen machte man freilich starke Unterschiede. Am meisten sträubte sich der auf Eigenbestimmung hindrängende Geist der Hellenen gegen die Tätigkeit im Dienste eines einzelnen Herrn. Aber auch jede andere Lohnarbeit erschien leicht als zeitlich begrenzte Sklaverei, und zu ihr wurde jede Arbeit gegen Entgelt gerechnet. Daß die Sophisten für ihren Unterricht Honorar verlangten, rückte sie in Platos Augen auf eine Stufe mit den Kleinhändlern, und daß sie geistige Ware verhökerten, machte die Sache nur schlimmer. Höchstens den Ärzten gestand man es zu, daß sie sich ihre mit Mühen und Kosten erlernte, unentbehrliche Kunst mit Geld entschädigen ließen. Höher in der Wertschätzung als der in seiner Werkstätte arbeitende Schuster stand natürlich der Besitzer eines Ergasterion, der auch für die öffentliche Tätigkeit Zeit behielt. Nach Perikles' Tode empfand man zwar den Abstand, als Industrielle die politische Leitung übernahmen, ohne auf militärische Leistungen Anspruch zu machen. Aber einen Mann wie Kleon dürfen wir nicht nach der Karikatur seines Todfeindes Aristophanes beurteilen. Seinem Ansehen schadete der Besitz einer Fabrik sowenig wie Sophokles oder Demosthenes. Niemand hat es Nikias, der nach Thukydides' ausdrücklichem Zeugnis als Edelmann von altem Schrot und Korn galt, verargt, daß er sein Kapital wirtschaftlich arbeiten ließ. Pheidias, der als Bildhauer zu den 'Banausen' zählte, gehörte zum Freundeskreis des Perikles.

Eine besondere Stellung nahm die Landwirtschaft ein, die schon für den alten Adel die einzige standesgemäße Erwerbsquelle gewesen war. Der Ackerbau

galt dem heiligen Boden der Erde, und die Arbeit unter freiem Himmel schien dem Hellenen viel naturgemäßer und gesünder als die in der sonnenlosen Werkstatt. Immer wieder wird sie darum gepriesen. Xenophon führt in seinem Oikonomikos als ihren Lobredner einen anerkannten Vertreter der adeligen Kalokagathie ein, und dieser Ischomachos ist zwar kein Bauer, sondern ein Gutsbesitzer, aber er scheut sich nicht davor, selbst Hand anzulegen, und vor allem, er trägt in sich dieselbe Liebe zum ländlichen Beruf — die griechische Sprache hat für sie das besondere Wort 'Philogeorgia' geprägt — wie schon bei Homer der 'voll Freude im Herzen' die Erntearbeiten beaufsichtigende König, wie Hesiod, wie die Bauern des Aristophanes und wie Xenophon selber. „Für den vornehmen Mann, den Kaloskagathos", faßt sein Ischomachos das Ergebnis zusammen, „gibt es keine bessere Erwerbsquelle als die Landwirtschaft. Denn sie ist am leichtesten zu erlernen, bringt als Arbeit die größte Freude, macht am ehesten den Leib schön und stark und nimmt der Seele am wenigsten die Zeit, sich den Freunden und dem Staate zu widmen." In den letzten Worten kommt noch einmal heraus, was für den Hellenen bei der Beurteilung der Arbeit das Entscheidende ist: sie darf den Menschen nicht von seiner höheren Aufgabe, dem Dienste an der Gemeinschaft, abziehen.

Ein Moment wirkte freilich dieser Schätzung des Landlebens entgegen. Schon Alkman rühmt an einem Bürger von Sardes, daß er 'kein bäuerischer und linkischer Geselle war', und Sappho macht sich als Frau über eine 'bäuerische' Nebenbuhlerin lustig, die ihr Kleid nicht geschmackvoll zu raffen versteht. Allmählich vertiefte sich die Kluft zwischen Stadt und Land immer mehr, und namentlich in Attika entwickelte sich in der klassischen Zeit der feste Begriff der feinen städtischen Bildung, der *ἀστειότης*, der urbanitas der Römer, die mit Höflichkeit im Ausdruck — selbst das Startwort war kein barsches „Lauft!", sondern „ihr könnt laufen!" — und feiner Umgangsform geistvollen Witz und Takt und Zartgefühl verband und den Städter von der Ungeschliffenheit des Bauern und Provinzialen abhob. Diese 'Urbanität' erweiterte sich dann bald zum allgemeinen Begriff der Bildung, die sich gleichermaßen auf Leib und Geist zu erstrecken hatte und dem Bauern wie dem Handwerker schon aus äußeren Gründen unzugänglich war. „Im alten Athen", sagt Isokrates, um der Gegenwart ein Vorbild zu zeigen, „wurden die Ärmeren zur Arbeit in Ackerbau und Handel erzogen, die Bessergestellten zum Reiten, zur Gymnastik und zur geistigen Ausbildung." Wieder werden die zwei Lebensebenen sichtbar, die des bloßen Broterwerbs und eine höhere, auf der sich erst der Geist entfaltet und das wahrhaft menschenwürdige Dasein abspielt.

Zwei entgegengesetzte Tendenzen wirken somit bei den Hellenen auf die Beurteilung des Erwerbslebens ein. Sachlich erkennen sie den Wert und die soziale Notwendigkeit der Arbeit durchaus an, und ihr Erwerbssinn ist stark genug, um ein blühendes Wirtschaftsleben hervorzubringen; aber der Wert des schaffenden Menschen wird nicht von der durch ihn geleisteten Arbeit aus eingeschätzt, sondern an einem Ideal gemessen, an einer höheren Daseinsform, für die er als Mensch bestimmt ist. Das ist die Betätigung innerhalb der Gemeinschaft,

in der allein der freie Mann als Persönlichkeit seine leiblichen und seelischen Kräfte voll zur Geltung bringen und sein Mannestum, seine Arete entfalten kann. Dann konnte aber das Erwerbsleben nicht Selbstzweck, nicht eigener Lebenswert sein, sondern nur die Voraussetzung für das höhere Dasein schaffen. Es konnte aber sogar zum Hemmnis und zur Gefahr werden, wenn es den Menschen ganz mit Beschlag belegte und von seinem wahren Ziele ablenkte. Wer äußerlich und innerlich in der Sorge um das tägliche Brot aufging, verzichtete damit auf das Leben des freien Mannes und sank auf die Stufe des Sklaven herab. Das ist der eigentliche Grund für die Geringschätzung des arbeitenden Menschen bei den Hellenen.

Notwendig wirkte diese aber auf die Beurteilung der Arbeit als solcher zurück. Bei dieser kam noch eins hinzu, die hellenische Neigung, die Dinge nicht absolut zu werten, sondern im Vergleich mit anderen abzuschätzen. Maß man die Arbeit am Müßiggang, so hatte sie natürlich den Vorrang; aber stärker drängte sich der Vergleich mit dem erstrebten höheren Dasein auf, und das führte dazu, daß der von Hesiod beschrittene Weg nicht weiter verfolgt wurde. Man blieb blind für den Eigenwert der Arbeit und damit auch für die sittliche Leistung des arbeitenden Menschen. Die Arbeit wurde zu einem Stück des materiellen Daseins, das an die wahren Lebenswerte nicht heranreichte und darum den Makel der Geringwertigkeit trug.

Wir werden diese Geringschätzung der Arbeit als einen Mangel des Hellenentums bedauern; aber wir dürfen ihre Kehrseite nicht übersehen. Das ist der Idealismus, der sich bewußt war, daß der Mensch nicht vom Brot allein lebt, sondern eine Bestimmung hat, die nur durch eine Erhebung über das rein materielle Dasein zu erfüllen ist.

Die allgemeinhellenische Einstellung zum Erwerbsleben spiegelt sich in der Haltung der Philosophie wider. Der aus dem Handwerkerstande stammende Sokrates wußte den sittlichen Wert der Arbeit voll zu würdigen und berief sich ausdrücklich auf Hesiods Wort, daß nur der Müßiggang schändet. Von seiner sozialen Gesinnung ist auch der sonst zum Adel neigende Xenophon beeinflußt, und in seinem Symposion läßt dieser Antisthenes, den Sohn einer Sklavin, aussprechen, daß jede Arbeit zu schätzen ist, die der Ernährung des Menschen dient und damit ihren Zweck erfüllt. Dagegen stehen Plato und Aristoteles im Banne der überlieferten aristokratischen Anschauungen. Plato erkennt zwar die sittliche Berechtigung der Sorge für das tägliche Brot durchaus an und betrachtet das Epithymetikon der Seele nicht nur als naturgegeben, sondern auch als wertvoll; aber er sieht vor allem die Gefahr, daß dessen Begehrungen sich zur maßlosen Gier nach Gewinn und Geld auswachsen, und verlangt darum ihre unbedingte Zügelung durch den Geist. Auch für die Gemeinschaft erachtet er Ackerbau, Gewerbe und Handel als unerläßliche Voraussetzungen; aber ein Staat, der sich auf die Fürsorge für diese beschränkte, wäre ein Staat für Schweine, nicht für Geistwesen wie den Menschen, und in seinem Idealstaat darf der Nährstand nur den Unterbau für die höhere Form des Menschenlebens, für das Reich des Geistes, der Erkenntnis und der Sittlichkeit liefern und keinerlei Einfluß

auf die Leitung haben. Die 'Wächter' des Staates sollen mit dem Erwerbsleben nichts zu tun haben.

Die Abschaffung des Privateigentums, die er für die regierenden Stände fordert, um jedes materielle Interesse im Keime zu ersticken, gibt er im zweitbesten Staate auf und macht in diesem sogar seinen Bürgern die Arbeit zur Pflicht. Aber er beschränkt sie rein auf den Ackerbau, und auch dieser soll nur der Erzeugung der lebensnotwendigen Güter dienen, nicht etwa der Erzielung von Gewinn, die nicht aus dem Wesen der Arbeit entspringt, sondern ihren Sinn zerstört. Jede ungesunde Kapitalbildung muß verhindert werden, das Zinsnehmen ist ganz verpönt. Gewerbe und Handel sind notwendig, und selbst die 'Zugvögel', die im Frühling über See aus der Fremde kommen, um ihre Ware zu bringen, sind nicht zu entbehren. Aber gegen Feilschen, Lügen und Betrügen wird mit schärfsten Maßnahmen eingeschritten, und trotzdem bleibt die sittliche Gefahr so groß, daß diese Erwerbszweige nur von Beisassen ausgeübt werden dürfen. „Kein Einheimischer soll zu den Gewerbetreibenden gehören, noch auch der Diener eines Einheimischen" lautet deshalb Platos erstes Gesetz, und echt hellenisch wird es begründet: „Niemand kann gleichzeitig in zwei verschiedenen Fächern Vollkommenes leisten; der Bürger aber hat eine ihn ausfüllende Tätigkeit, die viel Übung und viel Ausbildung erfordert und nicht nebenher betrieben werden kann; das ist die Pflege und Erhaltung der gemeinsamen staatlichen Ordnung. Von ihr darf er sich nicht abziehen lassen, und wer seinen Sinn mehr auf andere Dinge richtet als auf seine bürgerliche Tüchtigkeit und seine Arete, der muß durch Mahnung und Strafe in die rechte Bahn zurückgelenkt werden." Auch Plato scheidet also die zwei Lebensbereiche, den materiellen Unterbau und das wahrhaft menschenwürdige Dasein. Die Sorge für das tägliche Brot ist notwendig; aber einen sittlichen Eigenwert spricht ihr Plato nicht zu.

Gegen Platos Neigung zum Kommunismus hat Aristoteles nachdrücklich den Wert des Privateigentums verfochten. „Man kann garnicht aussagen, was es für einen Genuß gewährt, wenn man etwas sein eigen nennt." „Und wo bleibt bei Aufhebung des Privateigentums die reine Freude, die man beim Schenken und bei der Unterstützung von Verwandten und Freunden empfindet, wo bleibt die Tugend der Sparsamkeit?" Als Erbe der alten Adelsethik erklärt Aristoteles, daß zur vollen Eudämonie außer der Arete und der körperlichen Gesundheit auch ein gewisser Wohlstand gehört, der erst ein 'gutes' Leben ermöglicht, und unter den ethischen Tugenden erscheinen bei ihm auch die Eleutheriotes, die 'Liberalität' des freien Mannes, die zwischen Verschwendung und Knickrigkeit die rechte Mitte hält, und vor allem die Megaloprepeia, das großzügige Verhalten in Geldfragen, und die Hochgesinntheit des vornehmen Mannes, der von seinem reichen Besitz den rechten Gebrauch zu machen versteht, ohne sich innerlich an ihn zu binden.

Auch beim Erwerbsleben bildet Aristoteles — er beruft sich selbst auf Solon — althellenische Gedanken weiter, wenn er zwei Formen unterscheidet: Die eine hat als Ziel die Beschaffung der für ein 'gutes', des Freien würdiges Leben notwendigen Mittel und findet darin ihre natürliche Begrenzung; die andere ist

erst im Zusammenhang mit der Geldwirtschaft erwachsen und strebt nach dem Gewinn als solchem, nach Anhäufung von Vermögen und kennt dabei keine Schranken für ihre Gier. Sie ist wider die Natur, während die erste im Wesen des Menschen selbst ihre Wurzeln hat und sittlich durchaus berechtigt ist. Auch bei ihr setzt allerdings Aristoteles voraus, daß die körperliche Arbeit im wesentlichen von Sklaven verrichtet wird; und wenn er auch einen kräftigen bäuerlichen Mittelstand als die sicherste Grundlage des staatlichen Lebens ansieht, so hält er um so zäher an der aristokratischen Anschauung fest, daß 'die Anforderungen der bürgerlichen Arete nicht erfüllen kann, wer das Leben eines Banausen oder Lohnarbeiters führt', und schließt diese darum in seinem Idealstaat vom Bürgerrecht aus.

Dieser Staat soll so viel erzeugen, daß die Bürger 'in Muße' ohne Luxus, aber auch ohne unfreie Einschränkung leben können. Diese Muße ist aber für Aristoteles kein rentnerisches Nichtstun, sondern die Zeit, die dem freien Manne gestattet, im Rahmen der Gemeinschaft ganz seiner höheren Bestimmung zu leben. Höchste Frucht der Muße ist die wissenschaftliche Betätigung. Aus dem griechischen Wort für Muße, σχολή, ist ja unser 'Schule' geworden, und in Aristoteles' großartiger Schulorganisation wurden wissenschaftliche Arbeit und geistige Anstrengung in vorbildlicher Weise gefordert und getrieben.

In der hellenistischen Zeit verlor die politische Tätigkeit ihre Bedeutung als höhere Daseinsform, und damit war an sich die Bahn für eine unbefangenere Würdigung des Erwerbslebens frei. Aber es fehlte dem Griechentum jetzt an Kraft und Willen, neue Wege des Denkens einzuschlagen. In Menanders Komödien gehört zur Gesellschaft der geschäftsreisende Kaufmann wie der sein Feld selbst bestellende Ackerbürger, und die Landwirtschaft preist der Dichter als den Beruf, der gesund und kräftig erhält. Aber der Städter sieht doch auf den Bauer herab, und sein eigenes Ideal ist ein bequemes Leben ohne anstrengende Arbeit. In den neuen Großstädten schwärmte romantischer Sinn zwar für das Glück der Primitiven, aber um ihre Arbeit beneidete Handwerker und Hirten im Ernste niemand.

Praktisch trat an die Stelle der Politik jetzt der fachliche Beruf. Er wurde oft auf dem Grabstein genannt, und gern rühmte man dem Verstorbenen nach, er habe auf seinem Gebiete Tüchtiges geleistet. Ein Berufsethos bildete sich aus (oben S. 334). In der Kaiserzeit setzte sich ein sozial gesinnter Mann wie Dion von Prusa nicht nur in seiner Vaterstadt tatkräftig für die Armen ein, sondern er erkannte auch wie Solon und Perikles die sittlichen Gefahren des Proletariats und machte darum Vorschläge, wie man dieses durch Verpflanzung auf das Land beseitigen oder ihm durch ehrliche Arbeit zu einem menschenwürdigen Dasein verhelfen könne. Er bekämpfte den Müßiggang und empfahl die Arbeit als Mittel zur Abhärtung und Stählung des Körpers. Tatsächlich ist praktisch in dieser Zeit viel fleißige und fruchttragende Arbeit geleistet worden. Aber sie blieb das notwendige Mittel zum Erwerb des Lebensunterhaltes; und die Erkenntnis, daß sie als sittliches Tun ihren eigenen Wert habe, ist erst durch das Christentum gebracht worden.

Dion war außer vom Kynismus von der Philosophie der Stoiker beeinflußt, die als Lehrer praktischer Lebenskunst allen Anlaß hatten, sich auch mit diesen Fragen zu beschäftigen. Ihre Stellung war nicht ganz einhellig. Daß der Erwerb für das menschliche Dasein notwendig sei, erkannten sie selbstverständlich an. Sie nahmen selbst für ihren Unterricht Honorar, verschmähten auch Besoldung durch einen Monarchen nicht, und der paradoxienfreudige Chrysipp erklärte sogar, er würde wie ein Gassenjunge dreimal radschlagen, wenn er dafür ein Talent erhielte. Andrerseits ging dieser Erwerb nur die animalische Natur des Menschen an, und der Besitz war nur der Stoff für die sittliche Betätigung des Logos, war an sich kein Gut, sondern für die Erreichung des letzten Zieles indifferent. So blieb im Rahmen des Schuldogmas Raum für verschiedene persönliche Einstellung. Der Aristokrat Panaitios empfahl zwar, den Körper durch Anstrengungen und Übungen abzuhärten, aber unter den Erwerbszweigen sah er nur die als des freien Mannes würdig an, bei denen wie bei der Medizin und Architektur die geistige Leistung überwog oder wie beim Großhandel ein besonderer Nutzen für die Gemeinschaft herauskam. Ihre Geltung behielt auch für ihn natürlich die Landwirtschaft, die seinen römischen Anhängern noch näher lag als den Hellenen. Sein Schüler Poseidonios stellte eine Rangfolge der Technai auf, in der die 'freien Künste' und die Fachwissenschaften den höchsten Platz einnahmen, während zuunterst die 'gemeinen', die 'schmutzigen' Gewerbe standen, die mit der Hand arbeiten, nur den physischen Bedürfnissen dienen und mit Menschenwürde und Arete an sich nichts zu tun haben. Im allgemeinen war aber die Stoa demokratisch eingestellt, und wer im Sklaven den Menschen, den Bruder sah, konnte auch die Sklavenarbeit nicht als etwas Entehrendes betrachten. Der römische Stoiker Musonius achtet jede ehrliche Arbeit, rühmt namentlich die Landwirtschaft als den naturverbundenen Beruf, der gesund an Leib und Seele erhält und dabei — namentlich beim Hüten der Herden — Zeit zum Nachdenken läßt; ja er träumt sogar von einer Arbeitsgemeinschaft auf dem Lande, in der ein Philosoph junge Menschen durch Verbindung theoretischer und praktischer Unterweisung und durch sein lebendiges Vorbild zum naturgemäßen Leben erzieht. Von ihm angeregt, hat im zweiten Jahrhundert Hierokles den Kleinbürgern, für die er schreibt, vorgetragen, es bedeute auch für den Mann keine Schande, wenn er einmal seiner Frau beim Backen und Weben helfe. Aber dabei blieb doch die Arbeit etwas Äußeres, nur Stoff für die sittliche Betätigung des Logos, und zu einer wirklichen Schätzung der Arbeit um ihrer selbst willen führte auch dieser Weg nicht.

Wie tief bei den Hellenen die Abneigung gegen die Handarbeit saß, zeigt am klarsten die geringe Achtung, die dieses Volk trotz aller Wertschätzung der Kunst dem schaffenden Künstler entgegenbrachte. „Einem gut veranlagten Jüngling ist auch beim Anblick des Zeus von Olympia nie der Wunsch gekommen, selbst ein Pheidias zu werden" sagt ein so ästhetisch empfindender Hellene wie Plutarch, und Polygnot rechnet er nur deshalb nicht zu den Banausen, weil dieser die 'Bunte Halle' ohne Entgelt aus reiner Vaterlandsliebe ausgemalt habe. Lukian rechtfertigt seine eigene Berufswahl durch die Erzählung, wie

ihm in der Stunde, in der er wie Herakles vor der Entscheidung über den Lebensweg stand, im Traume die Bildhauerkunst und die Paideia erschienen und um seine Seele warben. Ohne Besinnen habe er damals vor der schmutzigen, mit der Hand arbeitenden Bildhauerei der reinen geistigen Bildung den Vorzug gegeben, weil sie allein als Beruf einem freien Manne zustehe, und Demosthenes' unsterblicher Ruhm habe ihn mehr gelockt als alle erhaltenen Werke des Pheidias.

Kein Wunder, daß in der Übersicht über die Lebensideale, die Aristoteles in der Nikomachischen Ethik gibt, das Künstlertum fehlt. In Anlehnung an Platos Lehre von den drei Seelenschichten teilt er dort die Menschen in drei Gruppen ein, je nachdem sie nach der Lust, der Ehre oder der Erkenntnis streben, und scheidet danach drei Lebensformen, die genießerische, die praktisch-politische und die theoretisch-wissenschaftliche Haltung. Die Sorge für den Erwerb zählt er nicht als besonderes Lebensideal, weil sie nicht Selbstzweck ist, sondern den drei Hauptformen als Mittel zur Erreichung ihrer Ziele dient.

Von diesen drei Lebenstypen scheidet für Aristoteles wie für jeden höherstrebenden Hellenen von vornherein das Genußleben aus, da es nicht auf die spezifischen Werte des Menschen abzielt und ihn auf die Stufe des Tieres herabdrückt. Um so wichtiger und schwerer ist die Entscheidung zwischen den beiden anderen Arten der Lebensführung. Denn der Drang zur Aktivität gehört ebenso zum Wesen des Hellenen wie das Streben nach Erkenntnis.

Das praktische Handeln in der Gemeinschaft ist das Ideal der Hellenen gewesen, solange es eine selbständige, freie Polis gab. In der ältesten Zeit hatte es sogar die Alleinherrschaft, da ihm als Lohn das höchste Gut zuteil ward, die Ehre seitens der Zeitgenossen und der Ruhm bei der Nachwelt. Bei diesem Handeln wurde die geistige Leistung ebenso gewertet wie die körperliche, aber sie war noch ganz dem praktischen Leben zugewandt. Auch das Wort σοφὸς hat bei Homer noch nicht etwa theoretischen Sinn, sondern wird ebenso wie von dem Sänger, dem die Musen etwas von ihrem göttlichen Wissen mitteilen, auch von dem Zimmermann gebraucht, der sein Handwerk 'versteht' (oben S. 193). Allmählich kam das verstandesmäßige Element stärker zum Bewußtsein, und die sieben 'Weisen' erhielten diesen Ehrennamen wegen der Intelligenz, von der das Volk durch ihre knapp formulierten Sinnsprüche Kunde erhielt und Nutzen zog. Aber diese Sprüche waren ja selbst der Ausfluß praktischer Lebensklugheit, und die Weisen standen mitten im politischen Leben.

Zu ihnen gehörte indes auch Thales, der ohne jeden praktischen Nebenzweck das Wesen und Werden der Welt zu ergründen suchte. Da kann ihm das Bewußtsein nicht gefehlt haben, daß er damit Neuland betrat und für das geistige Dasein einen bisher nicht gekannten Bezirk absteckte, den der reinen Theoria, die in Erkenntnis und Schau allein ihr Genüge und ihren Lebensinhalt fand. Dieses Gefühl mußte sich steigern, als sich bald mehr Männer fanden, die sich nach seinem Vorbild der Forschung widmeten. Xenophanes stellt selbstbewußt dem sportlichen Ideal des Adels sein eigenes gegenüber und formuliert den

Gegensatz dahin, daß seine Sophia als geistige Leistung der körperlichen weit überlegen und für die Gemeinschaft viel wertvoller sei. Heraklit gibt dann dem Worte Sophia eine neue, tiefere Bedeutung: Obwohl sie empirische Kenntnisse nicht entbehren könne, sei sie keine Vielwisserei, sondern die Weisheit, die sich über den Sinn der Welt klar wird und in vollem Maße nur dem göttlichen Logos vorbehalten bleibt, während dem Menschen nur das Streben nach dieser Weisheit — das Wort *φιλόσοφος* begegnet uns bei ihm zum ersten Male — zukommt. Durchgedrungen ist diese Verengung des Begriffs freilich nicht. Thrasymachos konnte ruhig als sein Gewerbe die Sophia bezeichnen, obwohl er wie die anderen 'Sophisten' nur eine praktische Lebensklugheit vermitteln wollte. Immerhin erhielt und behielt das Wort jetzt im ganzen einen feierlichen, anspruchsvollen Klang.

Allmählich regte sich auch immer stärker das Gefühl, daß die wissenschaftliche Forschung eine neue seelische Haltung darstelle, die den ganzen Menschen durchdringe und ihr eigenes, weit über das intellektuelle Gebiet hinausreichendes Ethos habe. Wer nur im Reich des Geistes lebte und darum auf die Tätigkeit im politischen Leben verzichtete, für den fielen von selbst Parteigezänk und Gerichtshändel, aber auch manche andere selbstsüchtige Lockungen hinweg. Er atmete in einer reineren, höheren Atmosphäre.

„Glückselig, wem als des Forschens Frucht
die Erkenntnis ward,
wer keinem der Bürger ein Leid zufügt
noch zu unrechtem Tun seine Hand erhebt!
Nur auf eins steht sein Sinn: der ewgen Natur
'nie alternde Ordnung will er erschaun,
woher sie entstand und wie und wieso.
Wer so ist gesinnt, dem kommt nimmermehr
der Gedanke an frevelndes Handeln."

Es ist wohl die lautere Gestalt des zu Unrecht verurteilten Anaxagoras, der Euripides mit diesem Chorlied ein Denkmal setzt. Der Dichter selbst verband mit dem leidenschaftlichen Drang nach Einwirkung auf sein Volk die tiefe Sehnsucht nach Ruhe und innerem Frieden abseits vom lärmenden Getriebe des Tages. In seinem Ion schildert er, wie sich das natürliche Gefühl des unschuldsvollen Knaben dagegen sträubt, das stille Glück seines abgeschiedenen Daseins mit dem glänzenden Los des Königssohnes zu vertauschen, der in der großen Welt allen möglichen Stürmen und Versuchungen ausgesetzt ist. Diese Stimmung fließt bei Euripides mit dem Hang zum philosophischen Denken zusammen und verklärt die Gestalt des befreundeten Anaxagoras zum Typus des Forschers, der in der geistigen Tätigkeit seine volle Befriedigung findet und alles Gemeine in wesenlosem Scheine hinter sich läßt.

Aus seinem eigenen Erleben heraus preist auch der Naturforscher Demokrit die 'Euthymie', die frohe Stimmung des Gelehrten, der seine Freuden nicht aus sterblichen Dingen schöpft, sondern aus der Beschäftigung mit der

ewigen Physis, und er warnt davor, sich dieses reine Glück durch unnötige Beteiligung am politischen Leben trüben zu lassen.

Sogar die große Öffentlichkeit empfand, daß sich hier eine neue Lebensform herausbildete. Mit Staunen gewahrte man, daß Jünglinge der besseren Stände, statt nach dem Herkommen im Gymnasion ihren Körper zu stählen, sich in geschlossenen Räumen unter Obhut eines gelehrten Mannes versammelten und schon durch ihre blasse Stubenhockerfarbe von ihren sonnengebräunten Altersgenossen abstachen. Lachend erzählte man sich von den wunderlichen Dingen, die da getrieben wurden. Zugleich regte sich aber wie überall das Mißtrauen der Menge gegen Leute, die sich von ihr absonderten. Namentlich was man über die wissenschaftliche Kritik hörte, die von ihnen an den Volksgöttern geübt wurde, erregte so starkes Bedenken, daß die Gegner des neuen Geistes für Anklagen wegen Asebie einen günstigen Boden fanden.

Euripides, der an der gesamten geistigen Bewegung seiner Zeit leidenschaftlich Anteil nahm, hat in einer seiner letzten Tragödien eine Gelegenheit gesucht, den Gegensatz des neuen Lebensideals zum alten scharf herauszuarbeiten. In seiner Antiope führte er 409 Zethos und Amphion als zwei ungleiche Zwillingsbrüder ein, von denen der eine ganz in der praktisch-politischen Tätigkeit aufgeht, der andere nur der Musik und der geistigen Bildung lebt. Zethos wirft seinem Bruder weibische Weichheit, Mangel an Tatkraft, Unbrauchbarkeit für das Leben vor; Amphion erwidert, daß erst Kunst und Schönheit dem Leben Reiz und Wert verleihen, daß kluger Geist stärker ist als ein kraftstrotzender Arm und daß für die Gemeinschaft der besonnene Verstand des ruhigen Bürgers wertvoller ist als unüberlegtes, von keinem klaren Ziel bestimmtes Draufgängertum. Theoretisch wurde der Streit wohl nicht endgültig entschieden. Aber Amphion bewies durch die Tat, daß er, wenn die Stunde gekommen sei, als Vertreter des Geistes auch kraftvoll zu handeln vermöge.

Die euripideische Szene hat stark gewirkt. Bei Plato wiederholt im Gorgias der Übermensch Kallikles Zethos' Vorwürfe Sokrates gegenüber in verstärktem Tone. Nur als zeitbegrenzte Schulung des jugendlichen Geistes will er die Philosophie gelten lassen; als dauernde Beschäftigung stehe sie dem freien Manne nicht an, weil sie ihn weltfremd mache und jedem Angreifer wehrlos ausliefere. Das waren nicht nur theoretische Debatten. „Er zieht die Bürger vom Dienste am Staate ab" war in einer Zeit, in der Athen alle Kräfte für den Wiederaufbau brauchte, ein wirksamer Vorwurf, den die Ankläger gegen Sokrates erhoben.

Dabei war Sokrates alles eher als ein weltfremder Theoretiker, und er hatte auch ein viel zu starkes Polisgefühl, um seine Jünger von der staatsbürgerlichen Tätigkeit zurückzuhalten. Plato selber versuchte gerade im Gorgias, die Einheit des Lebens dadurch zu wahren, daß er die Philosophie zur einzig bestimmenden Macht erhob. Allein dieser Dialog enthielt zugleich die schroffe Absage an die Politik des gegenwärtigen Athen; und von der Spannung zwischen der praktisch-politischen Tätigkeit und dem wissenschaftlich-theoretischen Ideal, die sein Meister noch garnicht empfunden hatte, ist sein ganzes Lebenswerk erfüllt. Die praktische Reform der Polis hat ihm stets als höchstes Ziel vor Augen gestanden; aber

die Akademie, die er gründete, um die Voraussetzungen für dieses Werk zu schaffen, war doch eine Hochschule, in der immer mehr die reine Forschung und das gemeinsame Streben nach Erkenntnis die Oberhand gewannen. Das Hauptziel, das ihm bei seinem Unterricht vorschwebte, hat er im Gegensatz zu der Rhetorenschule des Isokrates, der bewußt auf die Erkenntnis der Wahrheit verzichtete und innerhalb der vulgären Anschauungen verbleiben wollte, im Phaidros dahin zusammengefaßt, daß er seine Studenten zum eigenen wissenschaftlichen Denken erziehen wolle, das allein dem Menschen geistige Selbständigkeit und Unabhängigkeit von den Meinungen der Masse verbürge und ihn zur freien Persönlichkeit mache.

Den Gegensatz zu den praktischen Politikern hat Plato mit besonderer Schärfe zum Ausdruck gebracht, als er die bittere Enttäuschung erlebte, daß ihm sein Staatsentwurf statt Zustimmung nur Spott und Hohn eintrug. Damals hat er in seinen Theätet den berühmten Exkurs eingelegt (172d—177b), in dem er die Grenzlinie zwischen den beiden Lebensidealen zur unüberbrückbaren Kluft erweiterte.

Mit selbstbewußtem Trotze bekennt er hier, daß der wahre Philosoph tatsächlich 'weltfremd' sei, sofern er sich in dem ziel- und sinnlosen, auf Unkenntnis der wahren Werte und auf Lug und Trug aufgebauten Getriebe des praktischen Lebens nicht zurechtfinde; aber um so nachdrücklicher erklärt er, daß der Philosoph dies auch garnicht brauche und nicht wolle, weil er in einer höheren Sphäre lebe, im Reiche der ewigen Ideen, das seinerseits den Praktikern verschlossen sei. Beide gehören nicht etwa nur verschiedenen Berufen oder Lebensbezirken an, die sich mit äußeren Schlagworten abtun lassen, sondern sie sind durch ihre ganze Lebenseinstellung, ihre Gesinnung, ihr Ethos voneinander geschieden. Sie gehören verschiedenen Welten an. Der Gegensatz zwischen dem praktisch-politischen und dem wissenschaftlich-theoretischen Leben ist hier so weit gesteigert, daß eine mittlere Linie, eine Versöhnung beider Standpunkte unmöglich scheint. Der Streit der beiden Mächte, die um die hellenische Seele rangen, hat seinen Höhepunkt erreicht.

Das Ideal, das Plato dabei vor Augen steht, ist ein Leben, das der Erkenntnis des Wahren, Guten und Schönen gewidmet ist, das Ziel aber nicht etwa mystische Schau, sondern klare Einsicht, und der Weg, der zu ihm führt, nicht etwa ein 'beschauliches' Dasein, eine vita contemplativa, sondern eine Verstandesarbeit, die vom Menschen die Anspannung aller geistigen Kräfte verlangt, dafür aber auch in der Theoria, in der Erkenntnis um der Erkenntnis willen, Lohn und Genüge findet.

Als das Lebensziel des Philosophen bezeichnet Plato im Theätet, durch Einsicht und Sittlichkeit möglichst Gott ähnlich zu werden. Für Aristoteles ist der von außen zur Seele hinzutretende Geist selbst etwas Göttliches, das göttliche Teil des Menschen, in dem sich sein Wesen vollendet. Aktualität des Geistes ist aber das reine Denken, das sich nur auf das göttliche Reich des Allgemeinen, Ewigen und Unveränderlichen richten kann und von der praktischen Vernunft, die das individuelle Handeln regelt, scharf geschieden ist. Nur in diesem reinen Denken und Erkennen kann das höchste Gut des Menschen liegen, das um seiner selbst willen er-

strebt zu werden verdient. Auch nach Olympia gehen wir ja nicht um eines Vorteils willen, sondern nur, um zu schauen; und den Aufenthalt auf den Inseln der Seligen können wir uns nur als ein Leben des Geistes und des Denkens vorstellen. In Platos Idealstaat übernehmen freilich die Philosophen aus Pflichtgefühl die praktische Leitung der Gemeinschaft, und auch für Aristoteles steht das reine Denken nicht im Gegensatz zur aktiven Tätigkeit, sondern ist selbst höchste Aktivität. Trotzdem hat er mit seinem ausgesprochenen Sinn für klare Gliederung beide Lebensbezirke scharf geschieden und, soviel wir sehen, als erster den Terminus 'theoretisches Leben' verwendet, um das ganz der Theoria und der reinen Erkenntnis gewidmete Leben zu kennzeichnen, das für ihn die höchste Glückseligkeit bedeutet und den Menschen über sich selbst hinaushebt. „Denn nicht, sofern er Mensch ist, wird er ein solches Leben führen, sondern sofern etwas Göttliches in ihm wohnt."

Unter den zahlreichen Männern, die Aristoteles für die Wissenschaft gewann, waren sehr verschiedene Naturen, und über die Frage, welche Lebensform vorzuziehen sei, entbrannte ein heftiger Streit zwischen Theophrast, der das theoretische Leben unbedingt voranstellte, und Dikaiarch, der sich für die praktisch-politische Aufgabe des Menschen einsetzte. Beide Parteien wußten ihr eigenes Lebensgefühl auch in die alten Philosophen hineinzudeuten und gelangten so zu verschiedenen Bildern der geistesgeschichtlichen Entwicklung von Hellas. Im allgemeinen einigten sich später die Mitglieder der Schule auf eine mittlere Linie, indem sie beide Lebensideale zu verbinden suchten; doch behielt dabei das theoretische Leben den Vorrang.

Für den Hellenismus fiel die praktisch-politische Bürgertätigkeit als Lebensideal weg. Die meisten Menschen gingen im Erwerbs- und Genußleben auf; nicht wenige wandten sich jetzt jedoch auch der Fachwissenschaft zu und fanden in ihr die volle Befriedigung, ohne dabei die Berührung mit dem praktischen Leben zu verlieren. Sinnbild dieser seelischen Haltung war schon für die Antike Archimedes, der als Ingenieur zur Verteidigung seiner Vaterstadt Kriegsmaschinen konstruierte, aber während des Sturmes auf die Stadt in seine geometrischen Zeichnungen vertieft saß und dem eindringenden römischen Soldaten sein „Bringe mir meine Kreise nicht in Unordnung!" zurief.

Die Philosophie wollte jetzt dem Einzelnen vor allem den ungestörten Seelenfrieden bringen. Aus diesem Grunde warnte Epikur direkt vor der Politik und überhaupt vor starker Aktivität; ebenso lehnte er aber jede theoretische Wissenschaft als unfruchtbar ab. So blieb für ihn nur das verfeinerte Lustleben, das er in der dauernden heiteren, durch geistige Freuden verstärkten Gesamtstimmung fand.

Die Stoiker waren tatkräftigere Naturen, und wenn die Politik in den hellenischen Kleinstaaten nicht mehr locken konnte, so wußten sie dafür die Beamtentätigkeit in den neuen Monarchien zu würdigen. Zum allgemeinen Lebensideal konnte diese freilich nicht werden. Aber auch das Dasein des Gelehrten, der nur seinen Neigungen nachgeht, erschien Chrysipp als vergeistigtes Genußleben. Als erstrebenswerteste Form der Lebensführung galt der Stoa 'das dem Logos entsprechende Leben', durch das der Mensch als Vernunftwesen seine sittliche Auf-

gabe in der Gemeinschaft erfüllt. Dazu gehörte die theoretische Erkenntnis; aber sie hatte der Praxis zu dienen. Selbst Panaitios, der den Drang nach Erkenntnis als Urtrieb der Menschennatur herausstellte, erklärte es zwar für sittlich berechtigt, wenn der durch seine Natur dazu veranlagte Mensch sich der reinen Wissenschaft zuwende, trat aber doch im Sinne Dikaiarchs dafür ein, daß normalerweise die sozialen Pflichten vor der persönlichen Begabung und dem theoretischen Leben den Vorrang haben müßten. Und Poseidonios, der größte Forschergeist des Hellenismus, rang sich nicht nur persönlich die Zeit für praktische politische Tätigkeit in seiner Wahlheimat Rhodos ab, sondern erklärte auch allgemein für das Lebensziel des Menschen die Verbindung von theoretischer Schau und Erkenntnis des Alls mit der praktischen Mitarbeit an den durch die Weltordnung gestellten Aufgaben (oben S. 345). Auch der von Panaitios beeinflußte Akademiker Antiochos von Askalon führte aus, daß sich schon im Kinde unwiderstehlich der Trieb zur Erkenntnis rege, die den Erwachsenen stärker als Sirenengesang bezaubere, daß aber ebenso mächtig von Natur auch der menschliche Drang zu aktiver Betätigung sei und beide sich im Leben verbinden müßten. Dagegen werde kein wahrhaft tüchtiger Mensch durch ein bloßes Genußleben gelockt; er suche sich entweder praktisch eine private oder öffentliche Tätigkeit oder widme sich theoretisch der Forschung.

Antiochos' Gedanken hat Cicero mit ehrlicher Begeisterung aufgenommen, und die Ursache für Scipios staatsmännische Größe hat er darin gefunden, daß dieser durch seinen Freund Panaitios den festen Grund für seine praktische Tätigkeit in einer wissenschaftlichen Weltanschauung gewonnen habe. Das war sein eigenes Ideal, und für die Römer war, soweit sie überhaupt für Wissenschaft zugänglich waren, diese Verbindung von Theorie und Praxis das Gegebene. Sie war aber auch schon im hellenischen Geiste angelegt. Denn so sehr dieser auch zur klaren Grenzziehung drängte und darum zunächst die beiden Lebensformen scharf sonderte, so wurde doch im wirklichen Leben der Gegensatz durch Übergänge und Abstufungen gemildert, und wenn auch in beiden Idealen eine Seite des hellenischen Wesens ihren Ausdruck fand, so stand doch über beiden bewußt oder unbewußt für den Hellenen die harmonische Einheit des Gesamtmenschentums. Für Plato, der im Theätet den Gegensatz so scharf wie kein anderer herausarbeitet, ist es doch heilige Überzeugung, daß er persönlich mit seiner zielweisenden Philosophie der Gemeinschaft mehr nütze als die vielgeschäftigen, aber ziellosen praktischen Politiker, und daß überhaupt die Wissenschaft dem Leben zu dienen habe. Das war auch Aristoteles' Standpunkt. Es war aber auch nicht unberechtigt, wenn Poseidonios das Gefühl hatte, mit seiner Verbindung von Theorie und Praxis ein althellenisches Ideal zu neuem Leben zu erwecken, da auch die alten 'Weisen' keine blassen Theoretiker gewesen seien, sondern die Träger des Logos, die durch die geistige Führung der Menge und die gesetzliche Regelung des Gemeinschaftslebens wie durch praktische Erfindungen den kulturellen Aufstieg der Menschheit begründet hätten.

Das hat auch ihn freilich nicht gehindert, den Wert des reinen wissenschaftlichen Lebens in vollen Tönen zu preisen. Einen Hauch seines Geistes verspüren

wir in den Versen Vergils, der ähnlich wie Euripides das Glück und das Ethos des Gelehrtendaseins verherrlicht und dabei ganz wie Poseidonios das Wesen der Erkenntnis in der Erforschung der letzten Ursachen sieht:

„Selig, wer es vermocht, die Gründe des Seins zu erkennen,
wer damit alles, was schreckt, auch unerbittliches Schicksal
niederzutreten vermag, selbst gierigen Acherons Toben."

Das dort folgende Preislied auf das bescheidene Glück des Landmanns, der seiner friedlichen Arbeit nachgeht und in ihr seinen Lebensinhalt findet, ohne sich um Politik zu kümmern, fügt der römische Dichter der augusteischen Zeit aus seinem eigenen Empfinden hinzu. Aber ähnliche Töne haben wir auch bei den Hellenen der späteren Zeit vernommen. Unhellenisch ist erst die völlige Abwendung von der praktischen Tätigkeit, die das orientalische Mönchtum in das Christentum hineinträgt, unhellenisch die gefühlsmäßig dahindämmernde Beschaulichkeit, unhellenisch auch die plotinische Mystik, für die der Weg der Erkenntnis und des Forschens in ekstatischer Verzückung seinen Abschluß findet.

XIV

Die Frau. Ehe und Familie. Die Sklaven

Die hellenische Kultur trägt in ihrer Blütezeit durchaus männliche Züge. Wehrhaftes Mannestum galt, solange das Volk gesund und kräftig war, als die Vollendung der Menschennatur, und in Staatswesen wie Sparta war es der Wert, der die ganze Lebensform bestimmte. Aber auch die staatsbürgerliche Tüchtigkeit der Demokratie war Bereich des Mannes. Die Frauen waren von der Betätigung im öffentlichen Leben ausgeschlossen. Auch am Sport, der den Mann so stark in Anspruch nahm, hatten sie keinen aktiven Anteil, und es erregte großes Aufsehen, als es die reiche Schwester des Spartanerkönigs Agesilaos durchsetzte, daß sie in Olympia ein Pferd aus eigenem Rennstall laufen lassen durfte. Sonst mußte sich das weibliche Geschlecht mit Mädchenchören und vereinzelter Zulassung zu musischen Agonen begnügen. Ebensowenig war ihm nach der ganzen Art der Erziehung die wissenschaftliche Lebenshaltung zugänglich, wenn auch die mehr auf Glauben als auf Forschung eingestellten Gemeinden der Pythagoreer und Epikureer Frauen zu ihren Mitgliedern zählten. Der Kampf um das Dasein zwang manche Bürgerfrau, sich durch ihrer Hände Arbeit den Unterhalt zu verdienen, und auf dem Markte von Athen saßen schon damals Gemüsefrauen, die durch ihre Zunge ebenso bekannt waren wie durch ihre Ware; aber im ganzen widersprach solch Erwerb den gesellschaftlichen Anschauungen bei der freien Frau noch mehr als beim Manne. So blieb für diese in der klassischen Zeit als Wirkungsfeld nur ihr Heim mit den häuslichen Verrichtungen, also eine Daseinsform unterhalb der Ebene, auf der sich der freie Mann bewegte und seine Lebenswerte fand. Kein Wunder, daß sie selbst von diesem nicht als voll angesehen wurde.

Das war nicht immer so gewesen. In der ältesten Zeit haben die Hellenen volles Verständnis und hohe Achtung für Wesen und Würde des Weibes gehabt. In der heiligen Zwölfzahl des olympischen Götterkreises stehen den sechs Vertretern des männlichen Geschlechtes genau soviele des weiblichen gegenüber, darunter so ehrfurchtheischende Gestalten wie die mütterliche Demeter und die selbstbewußte Gattin des Weltenherrschers Hera, ferner die herbe 'Göttin des Draußen' Artemis und vor allem Athena, die wehrhafte Parthenos, nicht ein Mannweib, sondern das 'Mädchen' Pallas, die Exponentin des Gefühls, daß das harte Wesen des kriegerischen Mannes der Ergänzung durch mildere Züge bedarf und brutale Kraft durch Einsicht gelenkt und gezügelt werden muß.

Das bedeutet nicht, daß die Hellenen damals dem Weibe ein höheres Maß an In-

telligenz zusprachen. Aber statt des nüchternen Verstandes zeichnete in ihren Augen die Frau etwas anderes aus. Wie die alten Germanen waren auch sie des Glaubens, daß gerade die Frauen von Gott mit Geistesgaben begnadet werden, die über das Menschenmaß hinausgehen. In Delphi wie in Dodona waren sie es, die des Gottes Orakelsprüche verkündeten. Die ganze Tragik des Wissens um die Zukunft fand in Kassandras Gestalt ihren Ausdruck, und bei Plato weiht die aus der 'Seherstadt' Mantineia stammende Diotima Sokrates in die tiefsten Mysterien der Erkenntnis ein.

Auch im täglichen Leben genoß in homerischer Zeit die Frau volle Achtung, ja Verehrung. 'Ehrfurchtheischend' heißt mit festem Beiwort nicht nur die Herrin, sondern auch die Schaffnerin des Hauses. Helena, die so unsägliches Elend über zwei Völker gebracht hat, ist für den Dichter nicht eine leichtfertige Buhlerin, sondern eine Art irdischer Aphrodite, die menschgewordene Schönheit, die sogar die Herzen der troischen Greise erwärmt. Sie ist dem Verführer erlegen, hat aber ihren Fehltritt bereut, erhält von Menelaos Verzeihung und waltet dann ungescholten an seiner Seite in Sparta als vornehme Herrin des Hauses, als die weltgewandte Vertreterin höfischer Sitte und fürstlichen Lebensstils. Auch andere Frauen finden im kriegerischen Geschehen einen würdigen Platz. Selbst Briseïs ist kein seelenloses Beutestück. Priamos' Stütze im Alter ist Hekabe, wie sie viele Jahrzehnte seine Lebensgefährtin gewesen ist, und in unvergeßlicher Abschiedsszene genießt noch einmal Andromache ihr junges Familienglück, ehe sie es gleich ihrem Gatten der höheren Pflicht zum Opfer bringt. In der Odyssee entzückt uns Nausikaa durch ihren taufrischen Liebreiz, durch die natürliche Ungezwungenheit ihres adeligen Wesens, durch die Selbstverständlichkeit ihres Mitgefühls, mit dem sie unbekümmert um alle Etikette dem fremden Manne beisteht. Imponierend wirkt ihre Mutter Arete, die als Königin im Männersaale einen gleichberechtigten Platz einnimmt — „Ist sie dir im Herzen hold gesinnt, dann darfst du hoffen, die Deinen wiederzusehen" —, und vollends Penelope ist die Heldin des Epos wie ihr Mann der Held, und seinem in Kampf und Gefahr erprobten Mannestum hat sie ihre eigene, nicht geringere Frauentugend zur Seite zu stellen, die standhafte Treue, die sie ihm allen Lockungen und Drohungen zum Trotz durch zwei Jahrzehnte hält.

In der Unterwelt erblickt Odysseus auch große Frevlerinnen, und bei Agamemnon steigert sich die bittere Erinnerung an Klytaimestras Untat zu allgemeiner Klage:

„Ja, nichts Schlimmeres gibts, nichts, was mehr hündisch gesinnt ist,
als das Weib, das solch eine Tat im Herzen erwäget."

Aber ein so ungünstiges Urteil taucht bei Homer doch nur am Rande des Geschehens auf und ist durch den Einzelfall veranlaßt. In den Mittelpunkt der Lebensbetrachtung tritt es dagegen bei dem Weiberfeind Hesiod. Für ihn steht es fest, daß die Wurzel alles Übels das Weib ist, das Zeus nur geschaffen hat, weil die Menschen sich seiner gnädigen Führung nicht anvertrauen wollten und meinten, sich ihr Leben aus eigener Kraft besser gestalten zu können. Er spricht

von dem listigen, lügnerischen, einschmeichelnden Wesen der Frau, auch von ihren sexuellen Begierden, die den Mann früh zum Greise machen; aber der eigentliche Grund für seine Weiberfeindschaft liegt nicht auf diesem Gebiete. Ihn leitet vielmehr das bei dem nur auf den Erwerb bedachten Bauern leicht auftauchende Gefühl, daß auf den Schultern des Mannes die ganze schwere Feldarbeit laste, während die Frau als Drohne im Hause sitze und den Ertrag nur verwirtschafte oder jedenfalls nicht mehre. Trotzdem kann der Bauer sie nicht entbehren, und Hesiod rät darum ausdrücklich, mit etwa dreißig Jahren zu heiraten und seine Wahl sorgfältig zu treffen, damit man nicht zum Gespött der Nachbarn werde.

„Denn kein schöneres Gut kann je der Mann sich erwerben
als eine treffliche Frau, kein schrecklicher Leid als die arge."

Danach sind es wohl nicht persönliche schlechte Lebenserfahrungen gewesen, die ihn dazu führten, den Ursprung der Übel bei einer Eva zu suchen, sondern das theoretische Bedürfnis, eine Lösung dieses Lebensrätsels zu finden. Aber das war sicher seine feste Überzeugung, daß es im ganzen mit der Menschheit besser bestellt sein würde, wenn es keine Frauen auf der Welt gäbe.

Schon zu Hesiods Zeit waren wohl auch Spottlieder im Umlauf, mit denen sich Frauen und Männer gegenseitig neckten, wie sie das bei Aristophanes in der Lysistrata tun. Jedenfalls hat bald nach Hesiod seine Grundgedanken der Jambendichter Semonides aufgenommen und sie mit volkstümlichen Scherzen verbunden, indem er mit wenig Witz und viel Behagen verschiedene Frauentypen unterschied und sie durch Vergleich mit einzelnen Tieren wie Sau, Fuchs, Affe charakterisierte. Die einzige, die vor seinen Augen Gnade findet, ist die Arbeitsbiene; sonst vertritt auch er den Satz: „Das größte Übel, das Zeus schuf, das ist das Weib", und andere Dichter wie Phokylides stimmten in den gleichen Ton ein. Aber das war eine literarische Modeströmung, aus der wir nicht auf eine allgemeine Weiberfeindschaft schließen dürfen.

Die rechtliche Stellung der Frau ist schon bei Homer sehr eingeschränkt. Gesetzlicher Vertreter des Herrn ist in Odysseus' Haus nicht Penelope, sondern zuerst ihr Vater Laertes und dann der junge, eben mündig gewordene Telemach. Vom Mutterrecht findet sich keine Spur. Dafür überrascht uns die gesellschaftliche Bewegungsfreiheit, die damals die Frau noch genießt, und die gleichberechtigte Stellung, die sie neben dem Manne einnimmt. Denn diese sind ihr bald verloren gegangen. In Ionien wirkte dabei wohl das Vorbild des Orients mit seinem Haremswesen und seiner Geringschätzung des Weibes ein, im Mutterlande vor allem die Entwicklung des politischen Lebens, die dem Manne seine wahre Aufgabe außerhalb des Hauses zuwies und damit zwei getrennte Lebensbereiche schuf. Wie im Hause die Gemächer der Frauen und der Männer gesondert waren, so vollzog sich auch im Leben die Scheidung der beiden Geschlechter. Die Folge waren Auswüchse wie die Ausbreitung der auf den kriegerischen Wanderzügen aufgekommenen Knabenliebe und das Überhandnehmen des Hetärenwesens, vor allem aber eine einseitige Entwicklung beider Geschlechter, die zu einer Verengung des Gesichtskreises führte und sich namentlich bei den Frauen ungünstig auswirken und sie

auf eine tiefere Stufe herabdrücken mußte. Sie wurden unfähig, ihrem Manne ebenbürtige Gefährtin zu sein, ihm in seinem Hause ein wirkliches Heim zu schaffen, und verfielen darum notwendig der Geringachtung seitens der Männerwelt.

Seltene Ausnahmen sind es, wenn es in Lesbos Sappho gelang, sich innerhalb ihres weiblichen Bereiches geistige Interessen zu erhalten und einen Kreis von jungen Mädchen zur Pflege von Schönheit und Kunst und zur höheren Ausbildung um sich zu versammeln, oder wenn in der boiotischen Kleinstadt Tanagra Korinna die heimischen Sagen zu Gedichten gestaltete, die sie bescheiden 'Altweibergeschichten' nannte und die ihr doch jedenfalls im engeren Vaterland ein Nachleben sicherten. In Argos vereinte Telesilla sogar dichterische Begabung mit wehrhafter Tat.

Am ehesten war der Boden für eine Würdigung der Frau in Sparta gegeben. Denn hier genossen die Mädchen dieselbe Ausbildung wie die Jünglinge, und da der Mann ganz für den Wehrdienst freigehalten werden sollte, fiel den Frauen die Aufsicht über das Landgut und die Heloten zu. Sie hatten hier auch Eigentumsrecht an Grund und Boden, konnten später sogar mehrere Landlose in einer Hand vereinigen und haben, wie Aristoteles vermerkt, durch ihren Reichtum nicht selten einen starken, ungünstigen Einfluß ausgeübt. Andrerseits belegte gerade hier der 'Lagerstaat' den Mann ganz mit Beschlag, entzog ihn bewußt dem Privatleben und entfremdete ihn der Familie. Die Ehe hatte ihren Wert nur als menschliche Einrichtung zur Erzielung des Nachwuchses, die um des Staatszweckes willen jederzeit durchbrochen werden konnte, und da die Kinder vom siebenten Jahre an in öffentlichen Anstalten erzogen wurden, konnte die Frau ebensowenig Mutter wie Gattin sein. Echtes Frauentum vermochte sich darum nicht zu entfalten, und trotz ihres politischen Einflusses haben die Spartanerinnen kein hohes Ansehen und keinen guten Ruf genossen. Auch Wehrhaftigkeit haben sie im Ernstfalle, als Epameinondas Sparta unmittelbar bedrohte, keineswegs bewährt.

Im übrigen Griechenland war die Adelsgesellschaft durch den Sport so sehr in Anspruch genommen, daß für die Frau wenig Zeit und Interesse blieb. Pindar hat für die im Kult auftretenden Mädchenchöre und sogar für die korinthischen Hierodulen Texte verfaßt, aber in seinen Siegesliedern nennt er neben dem Gefeierten zwar dessen Vater und die männlichen Verwandten, von den weiblichen Gliedern des Geschlechtes aber höchstens die mythischen Ahnfrauen. Auch wenn er ein Preislied für einen Fürsten dichtet, verlangt die adelige Sitte keine Huldigung für dessen Gattin.

Die Rechtsfähigkeit der Frau wurde in der Polis noch mehr eingeengt als in der homerischen Welt. Sie stand unter der Vormundschaft des Vaters, dann des Ehemanns oder des sonst berechtigten nächsten männlichen Angehörigen. Die Ehe war durch die Religion geheiligt und durch das Gesetz geschützt. Wer einen Ehebrecher bei seiner Frau ertappte, durfte ihn ohne weiteres töten. Beim Manne kümmerte sich freilich niemand um seinen außerehelichen Geschlechtsverkehr. Er durfte sogar eine zweite Ehe außerhalb des Hauses schließen; nur

genossen die aus ihr hervorgegangenen Kinder keine bürgerlichen Rechte. Die Scheidung war leicht und kam oft vor. Den Gatten bestimmten für die Tochter die Eltern. Eigene Wahl und Neigungsehe waren schon dadurch ausgeschlossen, daß keine Gelegenheit bestand, sich vorher kennenzulernen. War der Vater verstorben und kein Sohn da, hatte im Interesse der Sippe der nächste männliche Verwandte das Anrecht auf die Hand der Erbtochter. Irgendwelche Bedenken gegen die Blutsverwandtenehe haben die Griechen nicht gehabt und auch offenbar in dieser Hinsicht keine üblen Erfahrungen gemacht.

Vom normalen Werdegang der athenischen Frau gibt Xenophon im Oikonomikos (K. 7) ein anschauliches Bild. Da wächst das Mädchen aus guter Familie im Hause unter Obhut der Mutter heran, die sie zum Weben und zu den häuslichen Verrichtungen anleitet, auch zum sittlichen Verhalten, zur Sophrosyne erziehen will, dieses Ziel aber am ehesten zu erreichen glaubt, wenn das Töchterchen möglichst wenig sieht und hört und fragt. Mit etwa 15 Jahren wird diese einem unbekannten Manne übergeben, der sie zuerst wie ein scheues junges Tier an sich gewöhnen muß, und führt dann ihr Leben in derselben Enge weiter. „Denn für die Frau ist es schöner, zu Hause zu bleiben als sich auf der Straße zu zeigen, während es für den Mann schimpflicher ist, daheim zu sitzen, statt sich um die Dinge draußen zu kümmern." Ihre Nachbarinnen mag sie besuchen; aber die Einkäufe besorgt die Sklavin. Selbst wenn sie zuviel aus dem Fenster sieht, wird ihr das verargt.

Am öffentlichen Leben hatte die Frau keinen Anteil, nur am Gottesdienst, und auch da sollte sie am ehesten die Feiern besuchen, die ihrem Geschlechte vorbehalten waren. Als der neue Gott Dionysos seinen Siegeszug antrat, hatten sich ihm gerade die Frauen in schwärmerischer Begeisterung hingegeben und waren ihm in die Wälder und die Berge gefolgt; aber das ertrug der griechische Sinn für Zucht und Ordnung nicht lange, und im klassischen Athen war aller Wahrscheinlichkeit nach sogar das Zuschauen bei den dramatischen Aufführungen des Dionysosfestes den Frauen verwehrt.

Eine seelische Gemeinschaft und ein inneres Band zwischen Mann und Frau konnte sich darum nur in Ausnahmefällen herausbilden. Xanthippe war sicher kein Engel, sondern eine Frau von leidenschaftlichem Temperament, die ihre Kinder streng erzog und auch ihrem Manne das Leben nicht leicht machte, sondern ihn entgelten ließ, daß die ganze Sorge für den Unterhalt der Familie auf ihren Schultern lastete; aber das böse Weib, zu dem sie später die Legende machte, war sie nicht, und auf jeden Fall befremdet uns die Kühle, mit der Sokrates sie und die Kinder am Sterbetage wegschickt, um ungestört mit seinen Freunden philosophische Gespräche führen zu können. Xenophon empfindet die Stellung der Frau als unwürdig und will in seinem Oikonomikos zeigen, wie der Mann sie zu sich heraufziehen und zur wirklichen Lebensgefährtin machen kann; aber erkennbare Wirkung hat er nicht geübt.

Daß wir uns freilich nicht nur an literarische Zeugnisse und theoretische Erörterungen halten dürfen, wenn wir ein getreues Bild von der Stellung der hellenischen Frau gewinnen wollen, führen uns die stimmungvollen Grabreliefs

aus der klassischen Zeit Athens vor Augen. Sie zeigen uns so manche edle Frauengestalt, die gewiß nicht nur durch die verklärende Kunst ihre Hoheit und Würde erhielt, sondern in ihrem naturgemäßen Bereich, in der Familie, als Gattin und Mutter segensreich gewirkt und ihr Leben erfüllt hat. Nur wirkliche Liebe und herzliche Dankbarkeit der Hinterbliebenen können solche Darstellungen eingegeben haben. Dagegen gehörte unter solchen Verhältnissen eine starke Persönlichkeit dazu, wenn sich eine Frau in der weiteren Gesellschaft und in der Männerwelt durchsetzen sollte. Gelungen ist das in Athen — außer etwa Kimons Schwester Elpinike — nur der Milesierin Aspasia, die Perikles aus echter Herzensneigung zu seiner Gattin machte, nachdem er sich ihr zuliebe von seiner ersten, aus vornehmstem, reichem Hause stammenden Frau hatte scheiden lassen. Die Rolle, die sie im öffentlichen Leben spielte, war den Athenern so ungewohnt, daß sie nicht nur als die Hera des Olympiers Perikles zur Zielscheibe des Komödienspottes wurde, sondern wie auch andere Personen, die zum engen Kreise des Perikles gehörten, eine gerichtliche Verfolgung wegen Asebie seitens seiner Gegner erfuhr, die auf diesem Umwege das Ansehen des Staatsmannes untergraben wollten. Jedenfalls war sie eine Frau, die mit allen Vorzügen des Körpers die des Geistes verband und nicht nur an dem gesamten kulturellen Leben der Zeit regsten Anteil nahm, sondern auch persönlich über ungewöhnliche Verstandeskräfte verfügte. Auch Sokrates suchte die Aussprache mit ihr, und sein Schüler Aischines war es, der ihr verklärtes Bild der Nachwelt überliefert hat. In seinem Dialog Aspasia schilderte er, wie die schöne Frau ihre Macht über die Männerherzen dazu benützte, um im Sinne des sokratischen Eros den Trieb zur Vollkommenheit zu wecken. Sogar in die ureigenen Bezirke des Mannes griff sie bei ihm ein, indem sie ihr Urteil über politische und rhetorische Fragen abgab; vor allem galt ihr Bemühen aber der Hebung des weiblichen Geschlechts. In einem eingeflochtenen Gespräch mit dem jungverheirateten Xenophon und seiner Gattin gab sie beiden Ratschläge, wie sie ihre Ehe zu einem wirklichen Lebensbund machen könnten. Diese Verklärung der vielumstrittenen Frau reizte freilich Antisthenes zu leidenschaftlichem Widerspruch und Plato zu ironischer Abfertigung. Um so lieber nahm sie Xenophon selbst auf, der zu Aischines persönliche Beziehungen gehabt zu haben scheint; namentlich der Gedanke, daß die Ehe eine Lebensgemeinschaft von Mann und Frau sein müsse, war ihm offenbar aus dem Herzen gesprochen. Doch auch sonst hat die Gestalt der Aspasia dazu beigetragen, daß der sokratische Glaube an die veredelnde Macht des Eros auf die Liebe zwischen Mann und Frau ausgedehnt wurde. Wichtiger noch wurde, daß jetzt das Bild einer geistig und sittlich hochstehenden Frau geschaffen war, das als Gegenstück zum 'schönen und guten' Manne, zum Kaloskagathos, wirken konnte.

Möglich war das aber nur, weil schon längst von anderer Seite her der Boden für ein tieferes Verständnis und eine gerechtere Würdigung der Frau vorbereitet war. Wie bei der Erkenntnis des menschlichen Charakters (oben S. 159) hat auch hier die Kunst dem Leben den Weg gewiesen.

Auch die griechische Plastik war ursprünglich ganz männlich eingestellt, und daß die Künstler ihr Auge in den Gymnasien durch das Studium des nackten

Jünglingskörpers geschult hatten, ist in den weiblichen Statuen der archaischen Zeit nicht zu verkennen. Aber schon im sechsten Jahrhundert entdeckte man, daß der Frauenkörper sein eigenes Aufbaugesetz habe, und damit regte sich das Verlangen, das Weib in seiner eigentümlichen Schönheit und Anmut, in der ihm gemäßen Bewegtheit, Haltung und Gewandung darzustellen. In welchem Maße dadurch Schaffenskraft und Schaffensfreude angeregt wurden, und wie es die Künstler lockte, das Weib von seinem eigensten Wesen aus zu erfassen, davon zeugen schon die frischen Mädchenstatuen der Akropolis, die in den Jahrzehnten um 500 entstanden sind, dann die Fülle göttlicher und menschlicher Frauenbildnisse aus der Blütezeit der klassischen Kunst, bis man es schließlich sogar wagte, wie die Kraft des Mannes so den verführerischen Liebreiz der Frau in unverhüllter Nacktheit dem Auge darzubieten.

Bedeutungsvoller wurde es aber noch, daß sich die große Dichtkunst in die Seele der Frau versenkte. Gleich der durchaus männlichgesinnte Soldat Aischylos hatte als Tragiker das volle Gefühl dafür, daß zu dem Menschenleben, das er deuten wollte, das weibliche Geschlecht in gleichem Maße gehöre. In seinem ältesten uns erhaltenen Drama sind die Töchter des Danaos die Trägerinnen der Handlung und müssen am Schluß der Trilogie trotz ihrer Männerscheu die Ehe eingehen, weil diese für den Bestand des Menschengeschlechtes notwendig ist; in einem der Mädchen stellt der Dichter sogar dar, wie die Liebe zum Manne als Naturtrieb hervorbricht, sodaß sie es nicht über sich bringt, wie ihre Schwestern den aufgezwungenen Gatten zu töten. Später hat Aischylos mit Vorliebe weibliche Chöre eingeführt, um die Zuschauer gefühlsmäßig an der Stimmung teilnehmen zu lassen, die er durch die Handlung wecken will. In den Sieben gegen Theben erleben wir durch die Gebete und Verzweiflungsausbrüche der verängstigten Mädchen die Panik mit, die in der belagerten Stadt herrscht, im Prometheus das natürliche Mitgefühl, mit dem sich die Okeaniden an die Seite des leidenden Götterfeindes stellen. In den Choephoren spiegeln die Lieder der Dienerinnen Elektras die Teilnahme von Haus und Bürgerschaft an ihrem Leid und das allgemeine Verlangen nach Vergeltung wider, und im folgenden Stück wandeln sich die vampirartig nach Blut lechzenden Rachegeister des alten Glaubens in die ehrwürdigen Göttinnen, die segensreich über der sittlichen Ordnung und vornehmlich über der Heiligkeit von Ehe und Familie wachen. Unter den einzelnen Frauengestalten ragt mächtig Klytaimestra hervor, die dämonische Verbrecherin, das Weib mit dem männlichwollenden Herzen, das stolz zu seiner Tat steht und erst zusammenbricht, als ihr zur Gewißheit wird, daß der Satz „Wer tut, der leidet" auch für sie seine furchtbare Geltung behält.

Im Gegensatz zur ritterlichen Welt Homers wird es für Aischylos zum Problem, daß der unheilvolle troische Krieg um eines Weibes willen geführt worden sei. Doch spricht daraus nicht Geringschätzung der Frau, sondern das neue Polisgefühl, das sich gegen solches Voranstellen von Herrscherinteressen aufbäumt.

Bei Sophokles nimmt die ganz auf sich gestellte Antigone den Kampf gegen die Staatsgewalt auf, um das, was sie als heiligste Pflicht empfindet, zu er-

füllen. Dafür gibt sie ihr Leben hin; aber fast noch größer ist das Opfer, das sie im letzten Drama des Dichters bringt, wenn sie, das schutzlose Mädchen, den alten, zum Bettler gewordenen blinden Vater auf seinen Irrpfaden durch die Lande geleitet. Elektra ist ganz die 'des Vaters würdige Tochter', die nur im Gefühl für die Schmach des Hauses und im Gedanken an die künftige Rache lebt. Am zartesten ist die weibliche Seele in der Gestalt Deïaneiras dargestellt, die ihrem Herakles soviel hingehen ließ, es aber nicht erträgt, eine jugendschöne Nebenbuhlerin im eigenen Hause neben sich zu sehen, die deshalb zum letzten Mittel greift, um sich die Liebe des Gatten zu erhalten, und als sie die verhängnisvollen Folgen ihres Tuns erkennt, ohne Besinnen und ohne Versuch einer Rechtfertigung ihre Schuld durch den Tod sühnt.

Für Euripides wird das Seelenleben der Frau zum zentralen Motiv der Tragödie. In unheimlicher Größe steht die Barbarin Medea da, die in ihrer Leidenschaft ihr eigenes Lebensglück zerstört, um den einst so heißgeliebten Gatten an der verwundbarsten Stelle zu treffen; aber sie findet bei den Frauen von Korinth volles Verständnis dafür, daß sie diese furchtbare Rache an dem treulosen Manne vollzieht, der seine Gattin in ihren heiligsten Rechten gekränkt hat. Phaidra ist die nur auf ihren Ruf bedachte Dame der Gesellschaft ohne inneren Halt, die vergeblich gegen die unerlaubte Liebe ankämpft, ihrer alten Vertrauten die Führung auf dem verbotenen Wege überläßt und schließlich, um ihre Schuld zu verdecken, zur Mörderin an dem unschuldigen Hippolytos wird. Die äußerlich wie innerlich durch das Leid gebrochene Greisin Hekabe wird durch die Auffindung der Leiche ihres jüngsten Sohnes aus ihrer Lethargie aufgerüttelt und vollzieht in plötzlicher Kraftanspannung an dem heimtückischen Mörder die unmenschliche Vergeltung, die sie selbst für die Verwandlung in eine wilde Hündin reif macht.

Von den verschiedensten Seiten zeigt Euripides das Wesen des Weibes. Aber im Mittelpunkt steht naturgemäß, schon weil den Frauen seiner Zeit sonstige Interessen zumeist abgehen, das Liebes- und Geschlechtsleben, und der Dichter spart hier nicht mit grellen Farben. Phaidra trägt sich in der ersten Bearbeitung des Hippolytosstoffes ihrem Stiefsohn, Stheneboia dem Gastfreund, die Aiolostochter Kanake sogar ihrem eigenen Bruder an. Da müssen wir uns gegenwärtig halten, daß es für die damalige Gesellschaft keinen Verkehr außerhalb des Hauses gab, durch den die Geschlechter einander nähertreten konnten; aber der tiefere Grund ist doch der, daß Euripides die unheimliche Gewalt dieses Urtriebes beim Weibe empfand, der sich nicht nur über die Schranken der Sitte hinwegsetzte — „so wollt' es die Natur, die nichts von Sitte weiß" —, sondern sogar die natürlichen Hemmungen des eigenen Innern zurückdrängte. Hat er es doch gewagt, Pasiphaës Liebe zu dem Stiere zum Gegenstande einer Tragödie zu machen. Böswillige Verdrehung war es aber, wenn daraufhin ihm sein erbitterter Gegner Aristophanes Hang zur Perversität oder unsittliche Absichten unterschob. Auch zum Weiberfeinde konnte den Dichter nur grobe Verkennung machen. Er hat edle Frauengestalten genug auf die Bühne gebracht und die sittliche Größe des Weibes zum ersten Male voll gewürdigt.

Bis dahin kannten die Hellenen als Tugend der Frau im Grunde nur die

Sittsamkeit, die Sophrosyne, die ihr oft auf den Grabinschriften nachgerühmt wird. Selbst Aspasias Gatte Perikles, der vorher in seiner Rede auf die Gefallenen ausführlich zu den Kindern und Eltern gesprochen hat, widmet den Witwen nur einen knappen, kühlen Satz: „Wenn ich nun noch ein Wort von der weiblichen Tugend sagen soll zu denen, die von nun an im Witwenstande sein werden, so will ich in kurzer Mahnung alles andeuten: Wenn ihr von dem gegenwärtigen Stande eures Wesens nicht auf eine tiefere Stufe absinkt, wird das für euch ein großer Ruhm sein, und wenn ihr nach euren Vorzügen wie zum Tadel möglichst wenig im Munde der Männer seid." Falls Perikles diesen Gedanken in dem berühmten Epitaphios geäußert hat, den er 439 nach der Unterwerfung von Samos hielt, mußte es fast wie ein Protest wirken, wenn ein halbes Jahr später Euripides ausdrücklich für seine Alkestis die volle Arete und unsterblichen Ruhm in Anspruch nahm, weil sie im Gegensatz zu Admets abgelebtem Vater ihr junges Dasein zum Ersatz für das des Gatten hingab. Mit Vorliebe hat er aber auch die Opferung einer Königstochter, die in mancher alten Sage als Vorbedingung für einen Sieg durch ein Orakel gefordert wurde, als tragisches Motiv aufgegriffen, um es zur freien sittlichen Tat des Mädchens und zum Beweis von jugendlichem Idealismus umzugestalten. So erbietet sich in den Herakliden eine echte Tochter des Herakles aus eigenem Entschluß zum Opfertod; so stirbt in der Hekabe Polyxena als mannhafte Heldin, aber zugleich als die Jungfrau, die noch im Sterben 'verhüllt, was Männeraug' nicht schauen soll', und in Aulis weist Iphigenie die Rettung durch Achilles ab und gibt als freier Mensch ihr Leben für Hellas hin:

„Das soll mein Denkmal sein für alle Zeiten;
das sei mir Hochzeit, Mutterglück, das sei mein Ruhm!"

Während der König Erechtheus zaudert, seine Tochter für das Vaterland zu opfern, ist seine Frau ohne weiteres dazu bereit; auch Söhne würde sie ja ohne Träne in den Kampf schicken.

„So nehmet denn, ihr Bürger, meine Tochter hin!
Sie bring' euch Sieg, sie bring' euch Rettung! Nie soll mir
ein einzig' Leben höher stehen als mein Volk."

Damit ist gerade das Gebiet, das bisher dem Manne vorbehalten war, für die Frau gewonnen. Nicht nur das Mädchen, das sich opfert, auch die Mutter, die ihre Söhne willig in den Krieg schickt, leistet etwas für das Vaterland; auch sie hat vollen Anteil am Geschick der Polis und bewährt die Arete, die diese vom Bürger erwartet.

Das sind Gedanken und Gefühle, die durch den Krieg wachgerufen wurden und gerade im Kriege Widerhall fanden. In der schweren Krisis des Jahres 411 läßt Aristophanes, der sich trotz seiner Feindschaft gegen Euripides auch sonst nicht selten von ihm anregen ließ, seine Lysistrata aussprechen, auch die Frauen trügen ihr vollgerüttelt Maß an den Leiden des Krieges, müßten in der Blüte der Jugend auf die Männer verzichten oder als Mütter die mit Schmerzen geborenen Söhne ins Feld senden, und gründet darauf die Erfindung der Komödie:

Weil die Männer die Sache des Staates hoffnungslos verfahren haben, müssen die Frauen diese ins rechte Geleise bringen, die politische Leitung in die Hand nehmen und den Frieden herbeiführen. Als der Komiker dann zwei Jahrzehnte später von Platos kommunistischen Gedanken hörte und es ihn reizte, darzustellen, wie sich diese Utopie im wirklichen Leben ausnehmen würde, hat er in seinem Ekklesiazusen noch einmal die Frauen mit der Regierung betraut, um diese grundstürzende Umwälzung durchzuführen. Mit Frauenemanzipation hat dieser komische Einfall nichts zu tun, und im Ernste hat nie ein Athener daran gedacht, den Frauen politische Rechte zu geben. Aber wir sehen doch, wie man sich bereits an den Gedanken gewöhnt hatte, daß auch die Frauen vollwertige Glieder der Gemeinschaft seien, an deren Schicksal ebenso teilnähmen wie die Männer und darum auch ein Recht hätten, sich um die politischen Dinge zu kümmern.

Noch eine dritte Frauenkomödie führte Aristophanes im selben Jahre wie die Lysistrata auf. Da ließ er am Frauenfeste der Demeter Thesmophoros die Frauen den Plan fassen, an Euripides Rache zu nehmen, weil er ihre Fehler so schonungslos aufdecke. Der Witz des Stückes liegt darin, daß ein Verwandter des Euripides sich verkleidet in die Versammlung einschleicht und diesen damit verteidigt, er habe ja nur einen Teil der weiblichen Schwächen auf die Bühne gebracht, und diese seien in Wirklichkeit noch viel schlimmer. Das sollen wir natürlich nicht ernster nehmen als die Verspottung des nach Leder stinkenden Kleon, und in einem schelmischen Liede wenden sich die Frauen des Chores an das eigene Gefühl der zuschauenden Männer, die im weiblichen Geschlecht den Fluch der Welt und die Wurzel alles Übels sehen:

„Wenn ein Fluch wir sind, warum freit ihr uns denn? Warum, wenn wir wirklich ein Fluch sind?
Was verbietet ihr uns, auf die Straße zu gehn, ja, nur aus dem Fenster zu gucken?
Was bemüht ihr euch denn mit so ängstlichem Fleiß, zu hüten den Fluch und zu halten?"

Und sie zahlen dann den Männern ihre Kritik mit doppelter Münze heim. Es sind die alten gegenseitigen Neckereien der beiden Geschlechter, die nicht so bös gemeint sind. Auch den zahlreichen bissigen Äußerungen über die Frauen, die wir sonst in dieser Zeit hören, lassen sich ebensoviel günstige Urteile gegenüberstellen. Wir werden auch ohne weiteres glauben, daß namentlich in den unteren Schichten, in denen der Mann mehr an das Haus gefesselt war und sich auch in seiner Bildung kaum über die Frau erhob, beide oft ein ganz harmonisches Leben miteinander führten. Aber das bedeutete dann nicht so sehr den geistigen Aufstieg der Frau wie den Verzicht des Mannes auf seine höhere Daseinsform.

Wenn Plato in seinem Idealstaate für die Mädchen dieselbe Ausbildung wie für die Knaben anordnet und die Frau in Rechten und Pflichten dem Manne gleichstellt, so sollte damit zweifellos das weibliche Geschlecht gegenüber dem wirklichen Leben auf eine höhere Stufe gehoben werden; aber Frauenemanzipation lag auch ihm ganz fern. Maßgebend war allein der Staatszweck, der

für alle Glieder der regierenden Stände die gleiche Vollkommenheit und die gleiche Hingabe an das Ganze verlangte. Plato begründet die Gleichstellung damit, daß das Weib zwar im ganzen schwächer sei als der Mann, in ihrer Natur aber für die staatsbürgerliche Tüchtigkeit dieselbe Veranlagung mitbringe (oben S. 228), und stellt deshalb auch dieselben Anforderungen an beide Geschlechter. Wenn er daraufhin der Frau, um auch bei ihr alle persönlichen Interessen zu ersticken, den Verzicht auf Gattenliebe und Mutterglück zumutet, so bleibt das aller Apologetik der Platotheologen zum Trotz eine Versündigung an der weiblichen Natur. Mehr Verständnis für diese und stärkeren Wirklichkeitssinn beweist jedenfalls Xenophon, wenn er im Oikonomikos ausführt, Mann und Frau seien wie körperlich so auch seelisch verschieden, ergänzten sich aber in ihrem Wesen und könnten gerade darum eine wirkliche Gemeinschaft für das ganze Leben eingehen.

Das vierte Jahrhundert war die Zeit der weltberühmten Hetären wie Laïs und Phryne. Wie zu diesen die große Öffentlichkeit stand, zeigt am besten die Anekdote, daß bei einem Asebieprozeß gegen Phryne ihr Freund Hypereides als Verteidiger den Freispruch schließlich dadurch erzielte, daß er ihr das Gewand von der Brust riß und ihre Reize unverhüllt den Blicken der biederen Geschworenen preisgab. Da sahen diese in ihr nicht mehr die Frevlerin, auch nicht das Weib, das seinen Leib für Geld darbot, sondern die Dienerin und Priesterin Aphrodites, die irdische Erscheinung himmlischer Schönheit, vor der sie sich beugten wie einst die troischen Greise vor der Helenas.

An der Stellung der Ehefrau und dem Verhältnis der Geschlechter zueinander hat sich im ganzen in dieser Zeit kaum etwas geändert. In Menanders Komödien erleben wir freilich neben Edelmut von Hetären auch echte Gattenliebe, und im Schiedsgericht ringt sich Charisios sogar zu der in Altertum und Neuzeit gleich seltenen Überzeugung durch, daß der Fehltritt vor der Ehe beim Mann und bei der Frau nach gleichem Maßstab zu beurteilen sei. Aber da ist es — davon wird später noch zu reden sein — die ganz persönliche Humanität des Dichters, die ein verklärendes Licht über seine Personen ausgießt.

Außerhalb Attikas machte sich damals das Erstarken der Individualität auch bei den Frauen bemerkbar und gab ihnen Mut zum literarischen Hervortreten. Schon um 350 veröffentlichte auf der kleinen Insel Telis die neunzehnjährige Erinna ein kurzes, aber vielbewundertes Gedicht, das schon durch seine Abfassung im altepischen Maß den Anspruch erhob, zur großen Poesie gerechnet zu werden, und trug darin tiefempfundene Gedanken persönlicher Prägung vor, die ihr bei der häuslichen Arbeit an der Spindel gekommen und namentlich durch den frühen Tod einer Freundin ausgelöst worden waren. Ein halbes Jahrhundert später verkündete in dem ebenso abgelegenen Lokris Nossis froh und keck als ihren Wahrspruch: „Süßer ist nichts als die Liebe. Wem Kypris ihre Huld nicht bezeigt, der weiß nicht, was für Blumen die Rosen sind", und im arkadischen Tegea regte das erwachende Naturgefühl Anyte zu romantischen Epigrammen an (oben S. 290).

Der Hellenismus brachte aber auch Frauen von ganz anderem Format und

von weltgeschichtlicher Bedeutung hervor. Schon Philipps Gemahlin, die Epirotin Olympias, war eine Frau von leidenschaftlichem Temperament und unbezähmbarem Ehrgeiz, die ihre Finger nicht von der Politik lassen konnte, im Kampfe gegen ihre Gegner jedes Mittel anwendete und schließlich ungebeugt und furchtlos von Kassanders Schergen den Todesstreich empfing. Besonders haben dann aber die Frauen aus dem unverbrauchten Stamme der blutsverwandten Makedonen ihre urwüchsige Vitalität dazu benützt, um sich an den Diadochenhöfen eine Machtstellung zu erringen. Am stärksten in Alexandreia. Schon des ersten Ptolemaios Gattin Berenike hatte sich aus einer Hofdame zur Königin emporgeschwungen und ihrem eigenen Sohne die Thronfolge verschafft. Ihre Tochter Arsinoe war bereits die Gemahlin zweier Könige gewesen und hatte mannigfache Schicksale durchgemacht, als sie zu ihrem Bruder, dem zweiten Ptolemaios, nach Ägypten flüchtete, und brachte diesen bald so vollständig unter ihren Einfluß, daß er seine Gemahlin, eine Stieftochter eben Arsinoes, verstieß und allen hellenischen Anschauungen und allen Anfeindungen zum Trotz mit seiner sieben Jahre älteren Schwester die berüchtigte Geschwisterehe einging, die freilich von der gefälligen Hofgesellschaft schnell durch die Parallele mit Zeus und Hera legitimiert wurde. Durch die Stärke ihres Willens wie ihres Geistes wurde Arsinoe nicht nur dem Namen nach die Mitregentin ihres Bruders 'Philadelphos' und später wie Berenike göttlich verehrt. Als sie 270 plötzlich starb, schilderte Kallimachos in einem Gedicht mit grandioser Phantasie, wie sich Himmel und Erde in der Trauer um die Verstorbene vereinten. Kein Zweifel, daß ihm aufrichtige Verehrung für die große Persönlichkeit solche Töne entlockte. Auch sonst hat er aber den Frauen des Königshofes gehuldigt, und als der Hofastronom Konon die Locke, die Euergetes' Gemahlin zum Dank für die glückliche Heimkehr ihres Mannes als Opfer im Tempel niedergelegt hatte, als 'Locke der Berenike' unter den Gestirnen am Himmel wiederentdeckte, hat der schon gealterte Dichter der jungen Königin ein galantes Glückwunschgedicht überreicht, das freilich mit demselben verständnisvollen Lächeln gelesen werden sollte, mit dem es verfaßt war.

Seitdem haben im Ptolemaierreiche die Frauen ständig eine politische Rolle gespielt bis hin zu der dämonischen Kleopatra, die mit ihren Reizen selbst einen Cäsar fesselte und davon träumen konnte, an Antonius' Seite als Herrin der Welt auf dem Kapitol einzuziehen.

Auch in bürgerlichen Kreisen sollte damals die Frau neben dem Manne ihre gesellschaftliche Stellung einnehmen. Als Theokrit seinen Jugendfreund Nikias besuchte, der in Milet als Arzt tätig war, brachte er dessen Frau als Angebinde eine elfenbeinerne Spindel mit und verfaßte dazu ein Gedicht, das ihre Hausfrauentugenden pries, ihr aber zugleich bei ihren Bekannten den Ruf einbringen sollte, daß ein Dichter von Ruf ihre musische Bildung zu würdigen wisse.

Wie frei sich die kleinbürgerlichen Frauen hellenischen Blutes damals bewegten, sehen wir aus Theokrits Adonisfest und aus den Gedichten des Herondas, der das tägliche Leben mit dem Wirklichkeitssinn und der Kleinmalerei des Zeitgeschmacks schildert. Häufig nahm jetzt auch eine reiche Dame Stiftungen für

die Allgemeinheit oder für Vereine vor und erhielt dafür Ehrungen, wie sie früher die Gemeinschaft nur dem Manne zuerkannte.

In der Philosophie wurde schon im vierten Jahrhundert die aus vornehmem Hause stammende Hipparchia von dem Kyniker Krates so gefesselt, daß sie, trotzdem er selbst wie ihre Eltern widerstrebten, die Heirat mit dem nichts weniger als schönen Manne erzwang und getreulich sein Bettlerdasein teilte. Epikur öffnete die Tore seines Gartens, der freilich mehr religiöse Gemeinde als Forschungsverband war, weit für die Frauen und kargte nicht mit überschwenglichem Lobe, wenn eine von ihnen mit Fanatismus auch literarisch für ihren Glauben eintrat. Die nüchterne, strenge Lehre der Stoiker war nichts für das Gemüt der Frau; aber sie sprachen ihr grundsätzlich dieselbe Veranlagung zur Tugend zu wie dem Manne, und vor allen Dingen waren sie von dem sittlichen Werte der Ehe durchdrungen. Ob der Philosoph heiraten solle, war seit langem ein in den Schulen leidenschaftlich erörtertes Problem. Als Vertreter des wissenschaftlichen Lebensideals hatte Theophrast etwas von oben herab erklärt, der Philosoph werde das schon tun, aber nur, wenn er eine hübsche, sittsame und vornehme Frau fände, die ihn bei seinen Arbeiten nicht störe. Um so ernster vertrat im zweiten Jahrhundert der Stoiker Antipater den sozialen Standpunkt. Während bei Menander ein alter Egoist geäußert hatte: „Auch hab' ich niemals eine Frau gehabt; das gilt dem ruh'gen Städter ja als Glück", bekämpfte Antipater scharf den immer mehr um sich greifenden Hang zum bequemen Junggesellendasein, erklärte die Ehe für Pflicht gegen die Gemeinschaft und pries sie nicht bloß als die natürliche Erfüllung des menschlichen Lebens, sondern gab ihr auch einen vertieften Gehalt, indem er sie als die äußere und innere Lebenseinheit, als eine 'Symbiose' auffaßte, auf die Mann und Frau von der Natur angelegt seien. Diese hohe Einschätzung der Ehe herrscht auch bei den späteren Stoikern. Namentlich Musonius hat die echte Ehe, in der die Gatten Freud und Leid miteinander teilen und eins sind nach Leib und Seele und Besitz, als das Urbild des Liebesbundes angesehen, das die Eheleute fester aneinander kette als Brüder, Freunde, ja als Eltern und Kinder, und hat sie mit einer Wärme gefeiert, die offenbar aus persönlichem Gefühl und Erleben stammte und uns in der Antike sonst selten begegnet.

Das bedeutete eine ganz neue Würdigung der Frau; aber auch Ehe und Familienleben rückten damit in andere Beleuchtung. Für die alte Zeit war der Zweck der Ehe mit der Erzeugung des Nachwuchses erschöpft, und nur dieser veranlaßte den Staat, sie unter seinen Schutz zu nehmen. Dabei wahrte sich aber der einzelne Hellene auch hier seine Selbstbestimmung, und wie er das Recht für sich in Anspruch nahm, seinem Leben nach eigenem Ermessen ein Ende zu machen (S. 99), so ließ er sich auch das Gefühl nicht nehmen, daß er selbst eine Fortpflanzung regeln dürfe. Die starre Härte des römischen Familienrechtes, das dem Hausvater die Verfügung auch über das Leben seiner Kinder zusprach, war allerdings den Hellenen fremd, und auch das Recht, sie zu verkaufen, wurde früh beseitigt oder doch auf Ausnahmefälle beschränkt; aber daß die Eltern die Zahl ihrer Kinder begrenzen dürften, war allgemeines Empfinden. Schon Hesiod

riet aus wirtschaftlichen Gründen dem Bauern, nur einen Sohn zu erzeugen (oben S. 355), und Aristoteles rügt es sogar als Fehler der spartanischen Lebensordnung, daß sie nicht für Beschränkung der Kinderzahl gesorgt habe. Die absichtliche Entfernung der Leibesfrucht galt im allgemeinen als unanstößig, und als in Athen ein Ehemann diese seiner Frau als Eingriff in seine Vaterrechte zum Vorwurf machte, reizte das Lysias zu dem juristischen Nachweis, daß auf den Abortus der Begriff der Tötung keine Anwendung finde, weil die Frucht im Mutterleibe noch nicht als lebender Mensch anzusehen sei. Ob diese Auffassung vom physiologischen Standpunkt aus haltbar sei, darüber entbrannte bei den Medizinern ein heftiger Streit; praktisch hat aber selbst Plato gegen die Abtreibung keine sittlichen Bedenken, und Aristoteles erlaubt sie, 'solange die Frucht noch keine Empfindung und kein Leben habe'.

Wie jedes Sein so hat auch das Leben in den Augen der Griechen nur dann einen Wert, wenn es einem Zwecke dient und den Menschen in den Stand setzt, seine Aufgaben innerhalb der Gemeinschaft zu erfüllen. Plato tritt in seiner Politeia nachdrücklich dafür ein, die Ärzte sollten ihre Kunst nicht dazu mißbrauchen, einem durch und durch kranken Menschen, der weder sich noch dem Staate nützt und voraussichtlich ebensolche Nachkommen erzeugen würde, das Leben zu verlängern. Auch die gewaltsame Beseitigung solcher Personen durch die Gemeinschaft würde er nicht mißbilligen. Aus solchem Gefühl heraus erklärt sich auch, daß die Aussetzung des Neugeborenen in Griechenland allgemein üblich war. Sie kommt schon in den ältesten Sagen vor. In Sparta wurde sie vom Staate anbefohlen, wenn das Kind nicht die Gewähr zu bieten schien, daß es einmal ein volltaugliches Glied der Gemeinschaft sein werde, und Plato und Aristoteles haben sich für ihren Idealstaat diesen Standpunkt zu eigen gemacht. Doch auch ohne solche Rücksicht auf die Gemeinschaft haben es vielfach hellenische Eltern als ihr gutes Recht betrachtet, darüber zu entscheiden, ob sie ein Kind aufziehen wollten; und während in Theben die Aussetzung gesetzlich verboten war, glaubte es die athenische Gesellschaft der menandrischen Zeit mit ihrer Humanität vereinen zu können, wenn sie sich auf diese Weise eines Kindes entledigte, nicht nur, um einen Fehltritt zu verbergen, oder aus bitterer Not, sondern auch einfach aus Bequemlichkeit. Keine Familie der neuen Komödie hat mehr als ein bis zwei Kinder. Auch gegen diese Unsitte wendet sich Musonius mit tiefem Ernste: Alle Kinder aufzuziehen ist nicht nur staatsbürgerliche Pflicht, auch nicht nur ein Naturgebot, sondern eine sittliche Tat, die ihren Lohn in sich trägt. Denn die Kinder sind für die Eltern der wertvollste Besitz, und keine feierliche Prozession, kein festlicher Chor ist ein schöneres und beneidenswerteres Schauspiel als ein von einer blühenden Kinderschar umgebenes Elternpaar. Die bange Frage des Armen aber, wie er denn viele Kinder ernähren solle, beantwortet Musonius wie Jesus mit dem Hinweis auf die Vögel unter dem Himmel, die nicht säen und nicht ernten und nicht in die Scheuern sammeln und doch finden, was sie zum Leben brauchen.

Die naturhafte selbstlose Liebe, die von der Geburt an Eltern und Kinder verbindet, war der stärkste Einwand, den man gegen Epikurs Lehre erhob, daß

der Urtrieb des Menschen sich nur auf seinen persönlichen Vorteil richte. Das Gebot, die Eltern zu ehren, gehörte von Anfang an zu den heiligen 'ungeschriebenen' Gesetzen, die unabhängig von Stammessitte und positivem Recht alle Menschen binden, und hatte seinen Platz unmittelbar nach der Pflicht zur Verehrung der Götter. Und wie es selbstverständlich war, daß die Eltern für das leibliche und seelische Gedeihen der Kinder zu sorgen hatten, so sollten diese ihnen nicht nur in ihrem ganzen Verhalten Pietät bezeigen, sondern ihnen auch 'die Erziehungskosten zurückerstatten', indem sie ihren Unterhalt im Alter bestritten. Nur wenn der Vater selbst sich um den Sohn nicht genügend gekümmert und versäumt hatte, ihn einen Beruf lernen zu lassen, war nach solonischem Gesetz der Sohn von dieser Pflicht entbunden.

In den wohlhabenderen Häusern überließen die Mütter meist Ammen das Stillen der Kinder, und unter deren Obhut blieben diese in den ersten Lebensjahren. Daraus entwickelte sich oft ein nahes persönliches Verhältnis, und namentlich für die Mädchen wurde aus der Wärterin die Vertraute, die sie auch nach der Verheiratung in das neue Heim begleitete. Aber auch die 'Pädagogen', die Sklaven, die den Knaben auf dem Schulweg oder im Gymnasion beaufsichtigten und behüteten, wurden zu Beratern und Gefährten, die dem Jüngling bei seinen Liebesangelegenheiten und Geldsorgen zur Seite standen und einen mehr oder weniger vorteilhaften Einfluß ausübten. Das vollzog sich auf Kosten der elterlichen Erziehung, um die sich der Vater schon darum nicht immer kümmern konnte, weil ihn das öffentliche Leben zu sehr mit Beschlag belegte, während die Mutter dem heranwachsenden Jüngling geistig wohl selten genug zu bieten vermochte. Darunter mußte der innere Zusammenhalt der Familie leiden, und völlig ging den Hellenen der deutsche Sinn für eine 'gemütliche' Häuslichkeit ab, der ja auch heute dem Südländer im allgemeinen fehlt. All das trug dazu bei, dem Familienleben in der klassischen Zeit seine Bedeutung zu nehmen. Nur so wird es verständlich, daß der Staatssozialismus Spartas seinen Wert garnicht würdigte und Plato sich sogar dazu entschloß, es in seinem Idealstaat ganz auszuschalten.

Einen Wandel brachte auch hier das hellenistische Zeitalter. Es verlagerte das Leben stärker von der Straße in das Haus, weckte den Sinn für die Intimität des geschlossenen Raumes, trieb zur künstlerischen Ausschmückung der Wohnung, fand Geschmack an der Geselligkeit im engen Kreise von Gleichgestimmten und zog überhaupt den Einzelnen in die private Sphäre persönlichen Lebens. Damit konnte auch die Familie zum wirklichen Heim werden. Plutarch fühlte sich als Hellene verpflichtet, in seiner Vaterstadt Chaironeia Ämter zu übernehmen; doch die erforderten in dem kleinen Neste nicht viel Zeit. Sein Lebensinhalt war die philosophische Lehrtätigkeit; aber die übte er nicht in gleichgültigen, kahlen Schulräumen, sondern im engen Zusammenhange mit seiner Häuslichkeit aus. Seine Studenten stammten meist aus befreundeten Familien; zu ihnen gesellten sich seine Söhne, und an dem geistigen Austausch, der sich in dieser kleinen 'Akademie' entwickelte, nahmen auch Plutarchs Brüder und sein alter Vater teil. Plutarch selbst hatte einen ausgesprochenen Familiensinn, und so sehr er nach Platos

Vorgang den männlichen Eros als Triebfeder zum gemeinsamen Streben nach Vollkommenheit schätzte, hat er doch in einer besonderen Schrift über den Eros den Vorrang der ehelichen Liebe mit Herzenswärme verfochten. In wie inniger Gemeinschaft er persönlich mit seiner Frau Timoxena lebte, zeigt am schönsten das Trostschreiben, das er ihr sandte, als ihn auf einer Reise die Nachricht ereilte, daß ihr zweijähriges Töchterchen gestorben sei. Er wußte, wie die Mutter dieses Kind nach der Geburt von vier Söhnen ersehnt und wie sie an ihm gehangen hatte, und er selbst empfand in diesem Augenblick nur zu gut, daß er 'nicht von Fels und Eiche abstammte'. Er durfte seine Frau aber auch daran erinnern, daß sie schon beim frühen Tode des 'schönen Charon' in ihrem Schmerze und namentlich in der äußeren Trauer Maß gehalten habe, obwohl sie diesen gerade darum so lieb gehabt hatte, weil sie ihn selbst gestillt und sich dabei eine schmerzhafte Brustentzündung zugezogen hatte. So konnte er sie auch jetzt mahnen, statt zu klagen, lieber dankbar an all die kleinen Freuden zurückzudenken, die ihnen das Kind in seinem kurzen Dasein gemacht habe. Er bringt in seinem Schreiben auch die geläufigen philosophischen Trostgründe; aber er weiß, daß sich Timoxenas Frauengemüt lieber an etwas anderes klammert: das ist die aus dem Mysterienglauben geschöpfte Zuversicht, daß das wahre Ich des Kindes nicht tot sei, sondern als unsterbliche Seele fortlebe. Plutarch selbst ist für uns der einzige Hellene, der als höchstes Glück des Jenseits das Wiedersehen mit den geliebten Angehörigen preist (oben S. 98).

Gegenüber den vielen konventionellen Trostschreiben, die aus dem Altertum erhalten sind, berühren uns doppelt wohltuend die ganz persönliche Haltung und die Gefühlswärme der kleinen Schrift. Wir glauben es Plutarch gern, daß seine Frau wegen ihres Familienglückes von ihren Bekannten beneidet worden war und auch nach dem Verluste ihres Kindes noch beneidet wurde. So sind denn trotz des männlichen Charakters der antiken Kultur die Psyche der Frau und damit auch Ehe und Familienleben wenigstens im alternden Hellenentum zu Ehren gekommen.

Die griechische Sprache hat für das Geschlecht, aus dem heraus der Mensch gezeugt und geworden ist, den Terminus 'Genos'; dagegen hat sie kein besonderes Wort für die aus Eltern und Kindern bestehende Familie. Diese gehören vielmehr zum 'Hause', zum Oikos, der das Gesinde mitumfaßt. Erst dieser Haushalt ist für Aristoteles die Keimzelle der vollendeten menschlichen Gemeinschaft, der Polis, die in sich die Voraussetzungen für ein 'gutes' Leben enthält. Herr und Sklave sind für ihn ein Paar, das von Natur ebenso zusammengehört und aufeinander angewiesen ist wie Mann und Weib. Das ist die allgemeine Anschauung der Hellenen. Sie haben darum zwar theoretisch über Berechtigung und Ursprung der Sklaverei gestritten und sich auch vereinzelt einen Urzustand ausgemalt, in dem es noch keine Sklaverei gab, aber praktisch hat niemand an ihre Abschaffung gedacht, und selbst die Christen haben sie als gottgewollte Ordnung hingenommen. Einig war man sich auch darüber, daß der Sklave, wie ihn Aristoteles definiert, 'ein beseeltes Werkzeug', 'ein lebendiges

Besitzstück' sei, rechtlich also an sich auf derselben Stufe stehe wie das Vieh, und daß der Herr volles Verfügungsrecht über ihn habe. Innerhalb dieses Rahmens konnte sich aber die Lage des Sklaven und sein Verhältnis zum Herrn sehr verschieden gestalten.

Schon bei Homer gehört die Sklaverei zur Grundlage der sozialen Ordnung. Man erwarb den Sklaven durch Kauf, Seeraub oder Kriegsrecht und konnte damit frei über seine Arbeitsleistung, aber auch über Leben und Tod entscheiden; doch bestand in normalen Zuständen ein patriarchalisches Verhältnis zwischen Herrschaft und Gesinde. Verwendet wurden die Sklaven im Haus wie in der Landwirtschaft. Daneben gab es freie Lohnarbeiter, mit denen die Sklaven unter der gleichen Bezeichnung *δμῶες*, Knechte, zusammengefaßt wurden. Auch in der gesellschaftlichen Einschätzung waren die Grenzen nicht scharf gezogen. Die Zahl der Sklaven war noch nicht groß. Es war offenbar eine Ausnahme, wenn ein Fürst wie Alkinoos oder Odysseus 50 Sklavinnen besaß. Hesiod rechnet damit, daß auch der Bauer Knechte, doch wohl unfreie, hat; aber hier war die Zahl natürlich erst recht beschränkt. Eine Änderung brachte erst die wirtschaftliche Entwicklung der Folgezeit. Namentlich das aufblühende Gewerbe brauchte fachlich geschulte billige Arbeitskräfte, und die lieferte bequem der Sklavenhändler, zumal der Ankauf durch den aufkommenden Geldverkehr erleichtert wurde und namentlich im Kolonialgebiet das Angebot der menschlichen Ware seitens der barbarischen Nachbarn groß war.

Auch in der Landwirtschaft wuchs die Zahl der Sklaven, nicht zum wenigsten dadurch, daß verschuldete Kleinbauern nicht bloß zu Leibeigenen, sondern auch zu Sklaven herabsanken (oben S. 347). Solon beseitigte allerdings in Athen die Schuldknechtschaft, und sein Vorbild fand Nachahmung. Periander soll sogar, um seine Bürger zur Arbeit anzuhalten, ihnen kurzerhand den Besitz von Sklaven untersagt haben. Aber praktisch konnte gerade in einer gewerbfleißigen Stadt wie Korinth solch Verbot nicht ohne Einschränkung durchgeführt werden. Eher mochten bäuerliche Landschaften wie Phokis und Lokris auf das Halten von Sklaven wenigstens für den Haushalt verzichten.

Von Kriegsgefangenen, die im Perserkriege zu Sklaven gemacht wurden, hören wir merkwürdig wenig; um so stärker trug der gewaltige Aufstieg Athens in der Folgezeit zur Vermehrung der Sklavenzahl bei. Auch der Staat hielt jetzt eigene Sklaven, namentlich für Dienstleistungen, zu denen sich der freie Bürger nicht leicht hergab. Die Polizeitruppe bestand ausschließlich aus unfreien Skythen, über deren Kauderwelsch die Athener sich weidlich lustig machten, solange sie nicht in unliebsame Berührung mit ihnen kamen. Auch die Tempel hielten sich für ihre Zwecke Sklaven, und Euripides' Ion gibt sich dem Dienste seines Gottes in Delphi mit derselben kindlichen Frömmigkeit hin wie Waggerls David dem des seinen im 'Jahr des Herrn'. In der Hafenstadt Korinth gab es auch wie im Orient einen Aphroditetempel mit sakraler Prostitution, und Pindar hat es nicht für unter seiner Würde gehalten, für die Hierodulen ein Kultlied zu dichten.

Private Sklaven wurden in Athen außer im Haushalt namentlich in den

gewerblichen Großbetrieben, den Ergasterien, beschäftigt, und nur Sklaven waren in den Silberbergwerken tätig, deren Ausbeutung der Staat an Unternehmer verpachtete. Die meisten stammten aus den benachbarten Barbarenländern, namentlich aus Asien und Thrakien. Auch gebürtige Hellenen fehlten nicht. Doch empfand das nicht nur Plato als Verstoß gegen das Volkstum; auch der spartanische Admiral Kallikratidas lehnte es ab, kriegsgefangene Hellenen in die Sklaverei zu verkaufen.

Als Erlös wurden bei einer Versteigerung im Jahre 414 für den Erwachsenen zwischen 135 und 300 Drachmen, also etwa 120—270 Mark erzielt; doch wurden für eine schöne Sklavin auch 'Liebhaberpreise' angelegt. Für die Gesamtzahl der Sklaven sind wir auf unsichere Schätzungen angewiesen. Einen schwachen Anhalt bietet Thukydides' Angabe, daß nach der Besetzung von Dekeleia mehr als 20000 Sklaven, meist gelernte Facharbeiter, zu den Spartanern überliefen. Danach wird die Zahl der attischen Sklaven bei Beginn des peloponnesischen Krieges wohl etwa 100000 betragen und damit die der bürgerlichen Bevölkerung nahezu erreicht, im vierten Jahrhundert, als diese gesunken war, sogar überstiegen haben. Ganz irrig war trotzdem die klassizistische Vorstellung, als sei durch die Sklavenhaltung die Handarbeit der Bürger überflüssig geworden. Beim Bau des Erechtheion waren 409/08 neben 16 Sklaven 35 Metöken und 20 Bürger als gelernte Arbeiter beschäftigt, Verschieden war naturgemäß auch die Zahl der Sklaven, die sich der Einzelne halten konnte. Während Nikias sein Vermögen in 1000 Sklaven anlegte, waren in Platos Augen schon 50 ein ansehnlicher Besitz, und der kleine Bürger mußte sehr zufrieden sein, wenn er drei zur Bedienung und Hilfe hatte. In recht vielen Haushalten waren überhaupt keine vorhanden.

An diesen Verhältnissen hat sich auch während der hellenistischen Zeit in Griechenland wie im sonstigen Osten nicht viel geändert. Dagegen führte auf römischem Boden im zweiten Jahrhundert die Anhäufung von Kapital und der Untergang der freien Bauernschaft zu einer Ausdehnung der Plantagenwirtschaft, die einen ungeheuren Bedarf an Arbeitskräften hervorrief. Die Steigerung des Bergwerksbetriebes kam hinzu. Und da gleichzeitig das Angebot an Sklaven durch die rücksichtslose Gewaltpolitik Roms, das die gesamte Bevölkerung von Städten wie Karthago und Korinth, ja von Landschaften wie Epirus verkaufte, später auch durch das Überhandnehmen des Piratenunwesens ins Ungemessene stieg, wurde der Sklavenhandel zum einträglichsten Geschäft. Man erzählte sich, auf dem Hauptmarktplatz für diese Ware, in Delos, würden an einem Tage 10000 Sklaven umgesetzt.

Rechtlich galt während dieser ganzen Zeit der Satz, daß der Sklave Eigentum seines Herrn sei, der frei über ihn verfügen könne. Sogar töten durfte er ihn. In Sparta sagten die Ephoren beim Amtsantritt formell den Heloten den Krieg an, damit die überwachenden Epheben ohne religiöse Bedenken jeden Verdächtigen beseitigen konnten. In Athen mußte sich der Herr, der einen Sklaven getötet hatte, einer Entsühnung unterziehen; darüber hinaus hält aber selbst Plato in seinem Gesetzesstaate eine Bestrafung nicht für notwendig. Eine solche Tötung

kam aber schon aus egoistischen Gründen selten vor. Ganz üblich war dagegen die körperliche Züchtigung; doch durfte der Sklave bei grausamer Behandlung in einen Tempel flüchten und um Verkauf an einen anderen Herrn bitten. Gegen Mißhandlung von seiten anderer war er gesetzlich geschützt, mußte aber vor Gericht durch seinen Herrn vertreten werden. Wurde er als Zeuge vernommen, so war bei ihm die Folterung gestattet. Eine Art ehelicher Verbindung und die Gründung einer Familie waren vielfach erlaubt. Eigene Rechtsgeschäfte durfte der Sklave nicht abschließen; doch wurde diese Bestimmung bei solchen, die im Auftrage ihres Herrn selbständig arbeiteten, gelockert. In diesem Falle konnte sich der Sklave auch ein eigenes Vermögen erwerben und sich freikaufen. Auch sonst wurde die Freilassung für treue Dienste oft vom Herrn entweder schon bei Lebzeiten oder testamentarisch gewährt, und der Freigelassene trat damit von selbst in die Rechtsstellung des freien Nichtbürgers, des Metöken, ein. Zum Waffendienst, dem Vorrecht des freien Mannes, wurden die Sklaven nicht herangezogen — nur als Träger von Waffen und Proviant begleiteten sie die Kämpfer —; aber in Fällen äußerster Not rief sie der Staat doch einmal zur Hilfe auf und gewährte ihnen dann als Lohn die Freilassung oder sogar das Bürgerrecht, wie dies die Athener nach der Schlacht bei den Arginusen getan haben. In Syrakus hat der ältere Dionys zahlreiche Sklaven zu Neubürgern gemacht. Aber auch in Athen hat schon Kleisthenes, als er die Bevölkerung nach dem Sturze der Peisistratiden neu organisierte, ehemalige Sklaven aus dem Metökenstande herausgezogen und unter die Bürger aufgenommen.

Die Behandlung der Sklaven war, abgesehen von Sparta, wo die Heloten-gefahr strenge Maßnahmen notwendig machte, im allgemeinen milde. Die Hartherzigkeit des Altrömers Cato, der den altersschwachen Sklaven wie ein nicht mehr brauchbares Stück Vieh oder Gerät abzustoßen riet, widersprach Plutarchs menschlichem Empfinden. „Ich würde einem alten Zugochsen das Gnadenbrot nicht verweigern, geschweige denn einem älteren Menschen, der mir durch Hausgemeinschaft und Umgang vertraut ist." In der Odyssee wird der Sklavenjunge Eumaios zusammen mit der Tochter seines fürstlichen Herrn erzogen, und seine Anhänglichkeit wird ihm von der Herrschaft mit einer Herzlichkeit vergolten, die kaum das Gefühl für den Standesunterschied aufkommen läßt. Hesiod wird im täglichen Leben zu seinen Sklaven nicht anders gestanden haben als heute der Bauer zu seinen Knechten. In Arkadien speisten bei bestimmten Festen die Herren und Sklaven öffentlich am selben Tische.

Die Adelsgesellschaft sah auf alle, die nicht zu ihr gehörten, hochmütig herab, und es machte wenig aus, ob 'der Schlechte' zum freien oder unfreien Stande gehörte. Die Demokratie zog rechtlich scharf den Trennungsstrich zwischen Bürger und Sklaven; aber im Lebenszuschnitt war dieser kaum schlechter gestellt als der freie Lohnarbeiter, der vielleicht neben ihm auf demselben Bau tätig war. Äußerlich unterschied er sich von diesem nur durch das kurzgeschorene Haar. In Athen durfte er sich auch so manche Freiheit herausnehmen, und der oligarchische Verfasser der Schrift vom Staate der Athener macht seinem Ärger darüber Luft, daß er einem frechen Sklaven, der ihm nicht aus dem Wege geht, nicht

einmal ein paar Maulschellen verabfolgen darf, ohne vor den Richter geladen zu werden. Die im Hause tätigen Sklaven hießen ausdrücklich *οἰκέται*, 'Hausgenossen', und nahmen in kleineren Verhältnissen weithin am Familienleben teil, vor allem am häuslichen Gottesdienst, wie sie auch zu den Kulthandlungen und Festen der Gemeinschaft Zutritt hatten. Hellenisch sprechende Sklaven wurden sogar zu den eleusinischen Mysterien zugelassen. Daß sich zwischen den heranwachsenden Kindern und den sie behütenden Sklaven oft ein dauerndes persönliches Verhältnis entwickelte, haben wir schon gesehen. Plato hält es für nötig, vor zu großer Vertraulichkeit ebenso zu warnen wie vor schroffer Hervorkehrung des Herrenstandpunktes, und aus der menandrischen Komödie erhalten wir ein anschauliches Bild, daß diese Mahnung durchaus am Platze war.

In den fabrikmäßigen Großbetrieben lockerte sich naturgemäß das persönliche Band zwischen Herrn und Sklaven, und ganz fiel dieses bei den Kumpeln hinweg, die im Dienste eines Unternehmers in den laurischen Gruben das Silber förderten. Hier war die Arbeit besonders schwer; aber schon in seinem eigenen Interesse sorgte der Staat durch Lüftungsanlagen und Regelung der Arbeitszeit dafür, daß Gesundheit und Kraft möglichst erhalten blieben. Trotzdem trug natürlich jeder Sklave in sich den Drang nach Freiheit. Um diese zu erlangen, bot die Hetäre all ihre Reize und Künste auf, und während des peloponnesischen Krieges benützten, wie wir hörten, nicht weniger als 20000 Sklaven die Gelegenheit, um zu den Spartanern, die sich in Dekeleia festgesetzt hatten, überzulaufen. Aber wenn wir von Sparta absehen, wo die Helotenmassen einen günstigen Boden dafür abgaben, ist es in Griechenland während der klassischen Zeit nie zu Aufständen gekommen, und das lag nicht nur daran, daß es den Sklaven an einer Organisation fehlte. Erst als im zweiten Jahrhundert die Ausbeutung durch den römischen Kapitalismus und die Knute der Aufseher in Italien und Sizilien die Massen zur Verzweiflung und blutigen Erhebung trieben, wirkte die soziale Krisis ansteckend auf den Osten, führte aber nur zu unbedeutenden Revolten, die leicht unterdrückt wurden. Auch der einzelne Sklave fand sich in Griechenland mit seinem Lose ab, und neben bitteren Klagen hören wir gelegentlich von einem das Bekenntnis, er habe es unter einem guten Herrn besser als ein in Niedrigkeit und Elend lebender Freier. Der Selbstmord, durch den der freie Mann ein unerträglich gewordenes Dasein beendete, kommt bei Sklaven nur als Komödienmotiv vor und gelangt auch da nicht zur Ausführung.

Praktisch war also die Sklaverei ein Eckpfeiler der gesellschaftlichen Ordnung, und im Leben ergaben sich kaum größere Schwierigkeiten. Trotzdem empfanden die Hellenen das Problem, woher sie stamme und ob sie sittlich berechtigt sei. Nach ihrer ganzen Denkweise mußten sie das in der Frage formulieren, ob sie ein rein geschichtlich gewordenes menschliches Brauchtum sei oder eine Grundlage in der Menschennatur habe. Ein unvoreingenommenes Urteil dürfen wir da nicht erwarten. Die Sklaven setzten sich ja fast ausnahmslos aus Barbaren zusammen, und sowenig bei den Griechen der Rasseninstinkt ausgebildet war, so tief wurzelte der Glaube an die Überlegenheit des eigenen Volkstums. Euri-

pides, der in seiner Medea nur zu dem Zweck Jason von der hellenischen Sittlichkeit in hohen Tönen reden läßt, um seinen schäbigen Egoismus gegenüber der Barbarin um so schonungsloser bloßzustellen, legt doch seiner Iphigenie in Aulis das stolze programmatische Bekenntnis in den Mund:

„Mutter, herrschen muß der Grieche, und sein Knecht sei der Barbar;
ihn schuf die Natur zum Sklaven, doch den Griechen schuf sie frei."

Immerhin hat in dieser Zeit, die alle Werte auf ihre Berechtigung prüfte, der Sophist Antiphon erklärt, sowenig wie zwischen Adligen und Nichtadligen habe die Natur zwischen Hellenen und Barbaren einen Unterschied gemacht. Daß man daraufhin auch die Sklaverei als bloßes Brauchtum bezeichnet habe, hören wir nicht; doch kann das an unserer Überlieferung liegen. Im Jahre 366 hat dann Alkidamas den Satz geprägt: „Allen Menschen hat Gott die Freiheit verliehen; keinen hat die Natur als Sklaven erschaffen." Aber das sprach er in einer Broschüre zugunsten der Messenier aus, die im Freiheitskampfe gegen die spartanischen Unterdrücker standen, und dachte nur an das Naturrecht dieses hellenischen Stammes. Bald wurde dann freilich die Sklaverei auch als soziale Einrichtung zum Gegenstande theoretischer Erörterungen, und wie gewöhnlich hat auch hier der Systematiker Aristoteles das Problem von allen Seiten gründlich und vom hellenischen Gesichtspunkt aus in gewissem Sinne abschließend behandelt.

Sein eigener Standpunkt war von vornherein dadurch festgelegt, daß er als Staatstheoretiker von der sozialen Notwendigkeit der Sklaverei, als Aristokrat von der Verschiedenheit der Menschen und als Hellene so fest wie Euripides, auf den er sich ausdrücklich berief, vom Herrschaftsanspruch seines Volkes überzeugt war. Er verkannte nicht, daß manche Menschen nur durch ein äußeres Geschick, etwa als Kriegsgefangene, in Sklaverei gerieten; aber das beirrte ihn nicht in dem Glauben, daß Überordnung und Unterordnung, Herren und Diener zum Haushalt der Natur gehören. Wie der Leib der Seele, das Triebleben dem Geiste zu gehorchen hat, so gibt es Menschen, die von Natur zum Dienen bestimmt sind, weil sie auf so niedriger Stufe stehen, daß sie wie die Haustiere der Leitung durch ein höher stehendes Wesen bedürfen. Darin liegt zugleich die sittliche Berechtigung der Sklaverei; denn sie verhilft den Gehorchenden zu einem besseren Lose, als sie selbst es sich aus ihren eigenen Fähigkeiten heraus schaffen könnten. Voraussetzung ist dabei freilich, daß die Herrschaft in diesem 'naturgemäßen' Sinne ausgeübt wird und nicht etwa auf selbstsüchtige Ausbeutung der Untergebenen ausgeht. 'Sklaven von Natur' sind danach für den Hellenen grundsätzlich die Barbaren, und von diesem Standpunkt aus verteidigt Aristoteles auch die kriegerische Unterwerfung von Barbarenvölkern, da sie zu deren eigenem Heile diene. Es ist die Anschauung, mit der Panaitios später den römischen Anspruch auf die Weltherrschaft und der neuzeitliche Imperialismus seine Kolonialpolitik — und nicht sie allein — sittlich zu rechtfertigen gesucht hat.

Rechtlich blieb auch für diese philosophische Betrachtung der einzelne Sklave ein Besitzstück seines Herrn und stand kaum höher als das Haustier. Das war

eben die allgemeine Anschauung. Trotzdem haben die Hellenen das Bewußtsein, auch der Sklave sei 'ein Mensch sozusagen', niemals verloren. „Herr, auch wer Sklave ist, der bleibt trotzdem ein Mensch, sofern er selber Mensch nur ist" heißt es bei Philemon. Mußte doch jeder Freie damit rechnen, daß ihn nach Kriegsrecht oder durch Piratenüberfall dasselbe Los treffen könne. Selbst Plato geriet bei der Heimkehr von der ersten sizilischen Reise in Gefangenschaft und wurde nur durch das Eingreifen eines reichen Verehrers vor Sklaverei bewahrt. Schon die Odyssee stellt freilich fest, daß der Tag der Knechtschaft dem Menschen auch innerlich die Hälfte seiner Tüchtigkeit nehme; aber sie zeichnet in Eumaios das Bild eines sittlich hochstehenden, wahrhaft vornehmen Sklaven, und daß es solche gebe, hat natürlich auch später die Erfahrung immer wieder gelehrt. Schon seit dem fünften Jahrhundert mehren sich darum auch in der Literatur die Stimmen, die beim Sklaven den sittlichen Wert voll anerkennen.

„Nur eines ist es, das dem Sklaven Schande bringt;
das ist der Name. Sonst steht er in keinem Punkt
dem Freien nach, sofern er selber edel ist."

„Den edlen Sinn des Sklaven bricht der Name nicht,
und viele gibts, die besser als die Freien sind" —

solche Urteile hören wir oft von Euripides, und wie Sophokles formt auch er die Antithese: „Versklavt ist wohl der Leib, allein der Geist ist frei." Denn an diesem Begriff der Freiheit hängt für den Hellenen alles.

Privatrechtlich war 'frei', wer keines Herren Eigentum war, sondern selbst über seine Person und seine Habe verfügen konnte. Als freier Mann fühlte dieser sich in vollem Sinne freilich erst, wenn er Bürger eines souveränen Staates war, dessen Angelegenheiten er selbst mitbestimmte. Aber dem rechten Hellenen besagte der Begriff der Freiheit viel mehr als eine äußere Stellung. Wenn in der Aristokratie das Bewußtsein lebendig war, daß der Adel verpflichte, doch auch innerlich wie äußerlich zu besonderen Leistungen befähige, so übertrug das die Demokratie auf die Freiheit des Bürgers und des ganzen Volkes. Auch sie bezeichnete nicht nur eine Rechtsstellung, sondern eine Verpflichtung und eine innere Haltung und Gesinnung, die das ganze Wesen bestimmte. Besonders kommt dies in dem abgeleiteten Worte ἐλευθεριότης zum Ausdruck, das die Griechen prägten, um die ganze Lebensgestaltung zu bezeichnen, die des freien Mannes würdig schien, nicht nur die Freigebigkeit und das vornehme Verhalten in materiellen Fragen, auch nicht nur eine 'liberale' Denkweise, sondern den freien Geist, der sich sein Leben nach eigenem Ermessen gestaltet und die Selbständigkeit, die er für sich in Anspruch nimmt, auch den anderen zugesteht, der keine Unterwürfigkeit gegen Menschen und keine Bindung an Sachen erträgt, wenn ihm dies nicht sein eigenes Urteil vorschreibt, und unbeirrt durch fremde Meinung als eigene Persönlichkeit den Weg durchs Leben geht.

Wieviel für den Hellenen in dem Worte Freiheit beschlossen ist, hat am schönsten und tiefsten Perikles in seiner Totenfestrede ausgeführt, wenn er das politische

Schlagwort dahin deutet, daß dieser freie Geist die Größe Athens ausmacht, weil er jeden Bürger treibt, in edlem, von kleinlicher Mißgunst und Bevormundung unberührtem Wettbewerb mit seinen Mitbürgern durch selbstgewollte Hingabe Höchstes für die Gemeinschaft zu leisten (oben S. 114). Da denkt er nur an den freien Bürger; aber gerade diese Verinnerlichung des politischen Freiheitsbegriffs ermöglichte seine Übertragung auch auf den rechtlich unfreien Mann. Der athenische Demokrat war stolz darauf, daß er im Gegensatz zum spartanischen Drill 'leben durfte, wie er wollte'. Das echte Wollen setzte aber für den Hellenen, wie wir früher sahen, die Leitung durch den Verstand voraus, der dem Menschen zeigen muß, was für ihn gut ist. Frei handelte daher für ihn nur, wer seinem eigenen Verstande folgte. Diese Freiheit ging aber nicht nur verloren, wenn ein Sklave unter dem äußeren Zwange seines Herrn stand, sondern auch wenn innerseelische Mächte dem Logos die Führung aus der Hand nahmen. Schon Plato stellte darum fest, es gebe neben der äußeren rechtlichen Sklaverei eine viel schlimmere, die innere Knechtung des Geistes durch die unvernünftigen Triebe und Begierden der eigenen Seele, die den Menschen von seinem wahren Ziele, von dem Guten, das er 'will', ablenkten. Wer sich diesen unterwerfe, sei ein Sklave, auch wenn er äußerlich der mächtigste Tyrann sei. Frei sei nur der 'königliche' Mann, der seinem Geiste folge und das Gute, auf das der wahre Wille gerichtet ist, als Leitstern habe.

Damit war der Begriff der inneren Freiheit entdeckt. Seine volle Bedeutung gewann dieser aber erst, als im Hellenismus die Stoa an die Stelle des Bürgerideals die Menschheitsidee setzte. Sie schied die Menschen nicht in Hellenen und Barbaren, nicht in Freie und Sklaven, sondern in Weise und Toren und kannte als Maßstab nur den inneren Wert. Dieser Wert liegt im sittlichen Verhalten, und dieses ist nur möglich, wenn sich der Logos seine volle Überlegenheit und Freiheit gegenüber den andrängenden Vorstellungen wahrt. Darin ist sein bester Zustand gegeben, die Arete, auf der die Vollkommenheit und Glückseligkeit des Menschen beruhen. Damit wurde die innere Freiheit zum Kernbegriff für die Ethik. Namentlich bei dem als Sklaven geborenen Epiktet kreist das ganze Denken um diesen Punkt. Seinem speziellen Vortrag über die Freiheit (IV 1) legt er als Text zugrunde: „Frei ist, wer lebt, wie er will." Das ist das alte politische Schlagwort, das er aber nur aufnimmt, um es rein ethisch umzudeuten und die schon bei Plato auftauchenden Gedanken systematisch zu entwickeln. Nicht die äußere Rechtslage und die Abstammung, so führt er aus, entscheiden über Freiheit und Unfreiheit, sondern die innere Haltung. Wer vor dem Kaiser oder gar vor seinen Freigelassenen katzbuckelt, mag eine noch so hohe Stellung bekleiden und noch soviel bürgerliche Ahnen haben, er lebt doch nicht, wie er will, er ist nicht frei. Ebensowenig, wer sich der Macht des Geldes beugt oder alles tut, was sein Liebchen verlangt. Frei ist nur, wer keine innere Bindung an Menschen oder Sachen kennt, und diese innere Freiheit kann sich ebenso wie der rechtlich freie Bürger auch der Sklave erwerben, auch wenn er seinem Herrn äußerlich den schuldigen Gehorsam leistet. Denn für sie ist die einzige Voraussetzung, daß der Mensch sich von der Tyrannei in seinem Innern freimacht,

von der Herrschaft der Affekte, und nur dem Logos folgt, der sein Wollen auf das wahre Gute lenkt. „Ich bin frei; denn in mein Denken und Fühlen hat mir kein Herr und kein Kaiser hineinzureden" ist der Jubelruf, der sich Epiktet immer wieder auf die Lippen drängt. „Nur der Weise ist frei" war einer von den paradoxen Sätzen der Stoa, der viel verlacht wurde, aber selbst Cicero und Horaz zum Nachdenken und zur Ausführung reizte. Die innere Freiheit und Unabhängigkeit von der Außenwelt wurde für den gesamten Hellenismus zum höchsten Lebenswert.

Aus einem Rechtsbegriff, der die Stellung des Menschen innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung bestimmte, wurde so die Freiheit zur Bezeichnung für eine innere Haltung und Gesinnung und zum ethischen Ideal. Sie war dann aber nicht mehr das Vorrecht des Bürgers, sondern das Urrecht jedes Menschen, ein Gut, das jeder aus eigener Kraft erringen konnte, gleichviel in welchem äußeren Stande er lebte. Vor einem solchen Freiheitsbegriff versank von selbst der Unterschied von Herrn und Knecht ins Wesenlose, und damit fiel auf das ganze Sklavereiproblem ein neues Licht.

Dem Hellenen Aristoteles stellte die Stoa den Satz entgegen: „Die Freiheit ist das Recht auf Selbstbestimmung, und kein Mensch ist von Natur Sklave", und begründete damit das Dogma vom Naturrecht des Menschen auf Freiheit, das sogar von der römischen Rechtswissenschaft angenommen wurde, obwohl sie empirisch die Sklaverei als einen Bestandteil des allen Völkern gemeinsamen ius gentium anerkannte. Chrysipp definierte den Sklaven als 'lebenslänglichen Lohnarbeiter' und beseitigte damit die Unfreiheit als wesentliches Merkmal. Schon von diesem Gesichtspunkt aus zog Panaitios die Folgerung, daß wir auch dem Sklaven gegenüber Gerechtigkeit zu üben haben und ihm das zukommen lassen müssen, was ihm gebührt. Aber eine wirklich neue Einstellung bedeutete erst die theoretische und praktische Anerkennung, daß auch der Sklave im Gegensatz zum Tiere zu den Vernunftwesen gehöre, gegen die wir nach dem allgemeinen Naturgesetz Verpflichtungen haben, und daß er rein als Mensch unsere Achtung verdiene und menschliche Behandlung beanspruchen dürfe. In einem Briefe lobt Seneca seinen Freund Lucilius, daß er als kluger und gebildeter Mann seine Sklaven als Angehörige seines Hauses, als familia, betrachte. „Sie sind doch aber Sklaven!" läßt er sich einwenden. „Nein, sie sind Menschen, sind Kameraden, sind Freunde niederen Standes, sind, wenn du bedenkst, daß das Geschick dieselbe Macht über beide Klassen hat, Mitsklaven ... Warum soll man nicht mit Sklaven, die dessen würdig sind, an einem Tische essen? Nur überhebliches Herrentum hat das Sprichwort geprägt: 'Soviel Sklaven, soviel Feinde'; denn zu Feinden machen wir sie erst selbst, wenn wir sie unmenschlich behandeln, ihnen jedes laute Wort verbieten und ihnen Unwürdiges zumuten. Gibt es nicht genug edle Sklaven, auch solche, die sich für ihren Herrn geopfert haben? Geistig ist mancher Sklave freier als sein Herr, der ein Knecht seiner Lüste und Begierden ist ... Willst du nicht daran denken, daß der, den du deinen Sklaven nennst, aus demselben Samen stammt wie du, desselben Himmels Luft genießt, unter gleichen Bedingungen atmet, lebt und stirbt?"

In den letzten Worten klingen Gedanken an, die ihren vollen Ton erst erhielten, wenn sie sich mit religiösem Gefühl verbanden. Epiktet, dem es als begeistertem Apostel der inneren Freiheit ein besonderes Vergnügen macht, vornehme Besucher nicht mit dem üblichen 'Herr', sondern mit 'Knecht' anzureden, hört einmal von einem jähzornigen vornehmen Manne die Klage, mit nachlässigen Sklaven sei es wirklich nicht auszuhalten. Da fährt er ihn an: „Knechtesseele, du willst deinen Bruder nicht ertragen, der Zeus zum Ahnen hat sogut wie du, der aus demselben Samen erzeugt und von gleichem himmlischem Ursprung ist? Wenn du auf einen höheren Posten gestellt bist, willst du dich gleich zum Tyrannen aufwerfen? Willst nicht daran denken, wer du bist und wer die sind, über die du gebietest? Daß es deine natürlichen Verwandten, deine Brüder, daß es Zeus' Abkömmlinge sind?"

Das ist der Boden, auf dem sich das Christentum mit der Stoa traf. Es wendete sich ja in erster Linie an die Mühseligen und Beladenen. „Wir sind alle in einem Geiste getauft", sagt Paulus, „Juden wie Griechen, Freie wie Sklaven", und die innere Freiheit, die nur Gott, aber keinen Menschen als Herrn über sich anerkennt, preist er mit der gleichen Inbrunst wie Epiktet. Auf sie allein kommt es ihm wie dem Stoiker an, nicht auf die äußere Rechtslage. Sowenig wie die Stoa denkt gerade darum das Christentum daran, praktisch die Sklaverei abzuschaffen.

Aber in einem Punkte geht es über die Stoa hinaus. Während diese grundsätzlich daran festhielt, daß die Glückseligkeit des Menschen unabhängig von der äußeren Lebenslage sei, und deshalb in ihrer Lehre keinen unmittelbaren Anlaß hatte, dem anderen in seiner materiellen Not beizustehen, waren die Christen von vornherein viel stärker auf das Handeln eingestellt und bemüht, wie den Witwen und Waisen so auch den im Sklavenstande lebenden Brüdern zu helfen und ihnen ihr Los praktisch zu erleichtern. Die werktätige Nächstenliebe, die Agape, die im Mittelpunkt ihrer Ethik stand, war eben für die Antike etwas Neues, und sie drängte viel stärker als die stoische Zuneigung zu den Mitmenschen oder die späthellenische Philanthropie dazu, Not zu lindern, wo immer sie diese bei den Mitmenschen antraf.

XV

Das kulturelle Leben und die Gemeinschaft

Die Hellenen waren nicht nur gesellige, sondern auch mitteilsame Menschen. Dasselbe Wort Logos bezeichnet in ihrer Sprache das Denken und das Reden. „Der Logos hat", so haben die Stoiker später den Sachverhalt ausgedrückt, „zwei Seiten; er wird im Innern der Seele gestaltet (ἐνδιάθετος), dringt aber auch in der Sprache nach außen (προφορικός); beide Funktionen ergänzen sich und gehören zusammen." Das besagt nicht nur, daß der Grieche laut denkt, sondern daß er beim Denken ein Du braucht, zu dem er sich aussprechen kann. In der Regel wird dies ein anderer Mensch sein; aber wenn dieser fehlt, schafft sich der plastische Sinn der Hellenen im eigenen Innern oder auch draußen ein Gegenüber, mit dem er sich auseinandersetzt. Schon Plato geht bei seinen erkenntnistheoretischen Untersuchungen im Theätet von der Erfahrung aus, daß das Denken ein Zwiegespräch der Seele mit sich selbst sei, in dem sie fragt und antwortet, bejaht und verneint, und daß die Doxa, das Meinen und geistige Vorstellen, nichts anderes sei als eine Rede, die nur nicht laut zu einem anderen, sondern schweigend zum eigenen Ich gesprochen werde. Damit folgt er nur dem natürlichen Empfinden seines Volkes, das sich schon bei Homer auch die künstlerische Form geschaffen hat. Schon im Epos wird in schwieriger Lage von selbst die Überlegung des einsamen Helden zu einem Zwiegespräch zwischen dem klar die Dinge überschauenden Ich und dem hochgemuten, aber triebhaften Thymos, und Odysseus mahnt sein 'bellendes' Herz zur Ruhe und zum Ertragen. Häufig ist es aber auch, daß ein Held, der keinen Gefährten zur Aussprache hat, mit einem Gotte Zwiesprache hält, nicht nur, um Hilfe von ihm zu erflehen, sondern auch, um einfach sein Herz vor ihm auszuschütten.

Bei Homer entspringt die Anrede an das eigene Herz einer augenblicklichen Aufwallung oder Überlegung; bei Archilochos wird sie bereits zu der Form, in der sich der reflektierende Dichter über seine ganze Lebenseinstellung entscheidet (oben S. 146), und seitdem hat sie ebenso wie die erleichternde Zwiesprache mit einem Gott ihre feste Stelle in der gesamten Poesie. Am kunstvollsten ist sie gerade in der Dichtungsgattung ausgebildet worden, die aus dem äußeren Dialoge erwachsen ist, in der Tragödie. Nicht nur wenn eine Person allein auf der Bühne ist, sondern auch wenn sie sich nur allein fühlt, weil sie von ihren Gedanken und Gemütsbewegungen so hingerissen wird, daß sie die Umwelt und die Anwesenheit des Chores vergißt, bleibt der Drang zur Mitteilung und schafft

sich ein Du, mit dem der Mensch sich ausspricht. Sogar wenn der Wächter, der einsam nachts auf dem Dache von Agamemnons Palast nach dem Feuersignal ausspäht, seinem Herzen Luft macht, setzt er unwillkürlich Hörer voraus, die seine dunklen Andeutungen verstehen werden. Der Zuschauer bezieht das auf sich selbst, und tatsächlich führt von diesem unmittelbaren Herzenserguß eine Linie bis zu den schematischen Prologen des Euripides, in denen eine beliebige Person das Publikum über die Voraussetzungen aufklärt, die der Dichter für sein Drama macht; aber ihr Ursprung liegt doch eben in dem natürlichen Triebe des Hellenen, sich auch bei einsamer Selbstäußerung ein Gegenüber vorzustellen.

In menschenferner Öde ist Prometheus an den Felsen geschmiedet. Die Götter, von denen er ausgestoßen ist, kann er nicht anrufen; so wendet er sich an den göttlichen Äther, an das ewig lächelnde Meer, an die Allmutter Erde und die alles schauende Sonne, die ja für ihn keine toten 'Elementarkörper' sind, sondern Träger von Seele und Leben, und klagt ihnen sein Leid. So treibt es auch Medeas Amme aus dem Hause, um vor Himmel und Erde ihr Herz von der Sorge um ihre Herrin zu erleichtern, und auch daraus hat sich eine so feste Kunstform entwickelt, daß sie den Spott der Komödie reizte. Bei Sophokles und Euripides ruft der leidenschaftlich erregte Mensch Abwesende und Tote, Tiere und Heimat und alle Gegenstände der Natur, denen er sich irgendwie verbunden fühlt, als Gegenüber an. Die Anrede erstarrt allmählich zur bloßen Apostrophe; auch sie wurzelt aber im hellenischen Mitteilungstrieb und in der Fähigkeit zu plastischer Anschauung und Verlebendigung.

Die Überlegungen des zu sich selbst sprechenden Menschen setzen sich im Drama von selbst in Dialogform um. Aias entwickelt die Gründe, die ihn zum Freitod treiben, vor seinen Kameraden. Zur Ausführung der Tat braucht er völlige Einsamkeit; aber seine letzte Äußerung gestaltet sich doch wieder zu einem Anruf an Zeus, an die Erinyen und Helios und vor allem zu einem Abschiedsgruß an Sonnenlicht und Heimat und die ganze schöne Welt. Ihnen gilt auf Erden sein letztes Wort; „von jetzt an werde ich nur mit denen, die im Hades drunten weilen, Zwiesprache pflegen".

Die homerische Anrede des Ich an einzelne Seelenorgane hat erst Euripides in die Tragödie eingeführt, sie aber völlig umgestaltet, als er entdeckte, daß die eigentliche Tragik des Menschen sich in seiner eigenen Brust abspiele. Mit erschütternder Anschaulichkeit führt er das Wogen der Gefühle in Medeas Innern durch die Szene vor Augen, in der sie ihren endgültigen Entschluß zum Kindesmord faßt. In wiederholtem Ansturm prallen — so etwas kannte die Dichtung vor ihm noch nicht — zwei seelische Mächte aufeinander, wilde Rachsucht und heiße Mutterliebe. Über den einzelnen Seelenorganen steht freilich wie bei Homer das einheitliche Ich, und wie ein Verzweiflungsschrei klingt es, wenn dieses Ich den in ihm aufsteigenden Dämon der Leidenschaft beschwört: „Unseliger, tu's nicht, verschone sie! Laß doch die Kinder!" Aber das ist eben Medeas Tragik, daß dieses überlegende Ich trotz des Beistandes der Mutterliebe unterliegt:

„Welch Unheil ich begehen will, ich weiß es wohl;
doch über die Vernunft obsiegt die Leidenschaft."

Mitten in ihrem Seelenkampf redet Medea mehrfach ihre Kinder und den Chor an. Daß das ein künstlerisches Wagnis war, hat der Dichter wohl selbst empfunden und brauchte darauf nicht erst durch die Parodien der Komödie hingewiesen werden. Jedenfalls hat er dieser gewaltigsten Szene, die er geschaffen hat, später nichts Ähnliches mehr an die Seite gestellt. In der aulischen Iphigenie erleben wir freilich Agamemnons innere Not mit, nachdem von ihm die Opferung seiner Tochter verlangt worden ist; aber das Schwanken und die Überlegungen dieses haltlosen Schwächlings — als solchen zeichnet ihn der Dichter in diesem Drama — stammen nicht aus dem Zwiespalt einer großen Natur und vertrugen hohes Pathos nicht. Selbstanreden finden wir auch in den späteren Stücken des Dichters, aber nur in hochpathetischen Szenen, etwa in der Arie, in der Kreusa im Ion ihr so lange ängstlich gehütetes Geheimnis, daß sie Apollo einen Sohn geboren habe, in die Welt hinausschreit und zu einer Anklage gegen den Gott gestaltet. Aber da sind der Seelenkampf und die inneren Hemmungen bereits überwunden, ebenso wie bei der zur furchtbaren Rache entschlossenen Hekabe, die in ihrer Erregung sich sogar mit ihrem Namen anredet: „Unsel'ge Hekabe! Mich selber mein' ich ja, red' ich dich an." Je stärker aber bei Euripides das Streben nach Wirklichkeitsnähe wurde, desto mehr mußte auch die naive, unmittelbar aus dem Leben quellende Selbstäußerung Boden gewinnen, die auf künstlerischen Schmuck wie Selbstanreden verzichtete. Voll gelangte diese dann in der neueren Komödie zur Herrschaft und führte zu der Ausbildung des eigentlichen Monologes, der durch Roms Vermittlung auf das moderne Drama seine Wirkung geübt hat.

Wie natürlich es noch für diese Zeit war, daß die Überlegung die Form eines Selbstgespräches annahm, kann die Philosophie lehren. Wenn der Stoiker Kleanthes den Kampf zwischen Logos und Thymos in einem Dialoge vor Augen führte, kann freilich das homerische Vorbild eingewirkt haben. Aber auch Panaitios empfahl als bestes Mittel zur Überwindung des körperlichen Schmerzes die innere Zwiesprache, bei der sich der denkende Mensch ermahnt: „Nur nichts Schimpfliches, Unmännliches tun!", und später wurde ganz allgemein das Selbstgespräch zu der Form, in der man der Forderung der Selbstprüfung und der Selbsterziehung genügte. Die schönste Frucht, die auf diesem Boden gereift ist, sind Marc Aurels Tagebuchaufzeichnungen. Auf seiner einsamen Höhe hat der Kaiser keinen Vertrauten, mit dem er sich aussprechen könnte. So hält er Zwiesprache mit sich selbst, um daraus die Kraft zur Erfüllung seiner schweren Pflichten zu schöpfen.

Ganz geläufig ist es auch zu allen Zeiten den Rednern und vortragenden Philosophen gewesen, wenn nicht ein wirklicher Zwischenruf erfolgte, mit einem 'Da wirst du sagen' einen Gegner zu fingieren, der Einwände macht, und daraus können sich ganze Gespräche entwickeln, während wir uns mit einem unbestimmten „man wird einwenden" begnügen.

So besitzt also der Hellene die Gabe, sich auch dann, wenn er auf sich allein angewiesen ist, in seinem Innern oder draußen mit Hilfe seiner Phantasie das Gegenüber zu schaffen, das sein Mitteilungsbedürfnis verlangt. Das Normale

ist aber natürlich, daß er sich tatsächlich zu anderen Personen äußert. Wie stark dieses Verlangen in ihm ist, tritt besonders in der Lyrik zutage. Während der moderne Lyriker rein dem eigenen Ich zugewandt ist und keine Hörer braucht, um das, was sein Herz bewegt, ausströmen zu lassen, ja sich um so unmittelbarer und persönlicher gibt, je weniger er an solche denkt, ist es im Altertum eine seltene Ausnahme, wenn wir einmal in einem anonym überlieferten und ohne Grund Sappho zugewiesenen Liedchen aus dem Munde eines einsamen Mädchens den Stoßseufzer hören:

„Versunken sind Mond und Plejaden,
gekommen die Mitternacht,
und so verrinnen die Stunden;
ich aber, ich liege allein."

Aber selbst hier haben wir wohl das Gefühl, daß dieses Mädchen in Wirklichkeit zu einem Du spricht und ihre Klage ein stiller Vorwurf an den Geliebten ist, der sein Wort nicht gehalten hat. Und sonst formen sich dem antiken Lyriker sogar die intimsten Herzensergüsse zu einer Anrede an einen anderen Menschen oder an einen Gott. Sappho richtet ihre Lieder mit Vorliebe an eine ihrer jungen Freundinnen, und in diesem Rahmen müssen sich die verschiedensten Gefühle, Liebesglück, Trauer über Undank, Eifersucht, Abschiedsschmerz und Sehnsucht ihren Ausdruck suchen, selbst das Naturempfinden, das ihr die stimmungsvolle Schilderung der lichten, erquickenden Mondnacht eingibt. Noch Horaz hat diese Anrede einer bestimmten Person aus der lesbischen Lyrik als feste Regel für seine Odendichtung übernommen. Für seine Gedankenlyrik hat sie freilich oft nur noch die Bedeutung einer 'Widmung', während sie seinen Vorbildern einen ganz persönlichen, aus der unmittelbaren Lebenswirklichkeit entspringenden Charakter gab.

Hinter den einzelnen Menschen, an die sich die Lyriker wenden, tauchen aber andere Personen auf. Archilochos, Alkaios, Anakreon haben ihre Lieder beim Gelage gesungen, Sappho hat sie in ihrem weiblichen Kreise vorgetragen. Auch diese persönlichste Dichtungsgattung löst also das Band nicht, das den Einzelnen an die Gemeinschaft knüpft. Ganz an diese ist die Chorlyrik gebunden, sei es daß sie mit ihrem Liede am religiösen Fest dem Gotte huldigt, sei es daß sie einen Sportsieg feiert. Denn dieser war zugleich ein Ruhmestag für die Sippe des Siegers wie für die Vaterstadt, und ein Dichter wie Pindar versäumt nie, ihn in eine Sphäre allgemeiner Betrachtung zu erheben, die der Gesamtheit der Standesgenossen zugute kommen soll.

Bei Hesiod ergab sich die Anrede an seinen Bruder Perses von selbst aus der Absicht, diesen zur ehrlichen Arbeit zu erziehen; aber die tiefen Gedanken über das Menschenlos, die er in den Erzählungen von Pandora und den Weltaltern ausspricht, sind für alle bestimmt, die ihn hören wollen. So stand es auch mit den sonstigen Mahngedichten. Theognis' Verse erhalten ihr frisches persönliches Leben durch die ständige Hinwendung an seinen jungen Freund

Kyrnos, werben aber zugleich bei der gesamten Jugend seines Standes für die alten Adelsideale. Hinter dem Einzelnen steht die Gemeinschaft.

Für den Vortrag vor weitem Kreise sind natürlich die Heldenlieder des Epos berechnet, aber ebenso die aus den volkstümlichen Spottversen hervorgegangenen Jamben des Archilochos und die Elegien, mit denen Kallinos die Smyrnäer zum Kampfe anfeuert. Während Spartas schwerer Notzeit gewinnt der Polisgeist in Tyrtaios' Liedern Gestalt, um der wehrhaften Jugend den Tod fürs Vaterland als höchste Bewährung des Mannestums zu weisen. Ganz aus der Polis erwachsen und für die Polis bestimmt ist Solons Dichtung. Ihm sind — es gab ja keine Zeitungen — Jamben und Elegien das Mittel, um außerhalb der Volksversammlung auf die Stimmung der Bürgerschaft zu wirken und seine staatsmännischen Maßnahmen zu empfehlen und zu rechtfertigen. Selbst wenn er ohne Bezugnahme auf den Staat seine persönliche Lebensauffassung entwickelt, spricht er nicht etwa, wie das die später gegebene Überschrift der Elegie annimmt, 'zu sich selbst', sondern als Erzieher seines Volkes. Auch da gilt, was er in einem seiner rein politischen Gedichte sagt: „Dies die Athener zu lehren, das hat mein Herz mir geboten."

In Solons Zeit setzte sich vielerorts in Griechenland die Tyrannis durch. Schon früher war es der Ehrgeiz der großen Herren gewesen, durch die Veranstaltung von Spielen und Wettkämpfen ihren Reichtum zur Schau zu stellen. Jetzt wurde es für die Herrscher zum festen Bestandteil ihrer Innenpolitik, durch glänzende Feste die Bürgerschaft von der Einbuße ihrer politischen Rechte abzulenken und durch kulturelle Leistungen ihre Berechtigung zur Leitung des Volkes zu erweisen. Die hervorragendsten Künstler und Dichter zogen sie an ihren Hof. Die Bauten der Kypseliden entzücken in Korinth noch heute in den erhaltenen Resten unseren Blick. Peisistratos begann den Bau großartiger Wohnstätten für die Stadtgöttin Athena wie für den Olympier Zeus und sorgte auch sonst für den Schmuck Athens. Den Plastikern erteilten Kypselos und Periander Aufträge für kostbare Weihegaben. Im selben Maße wurden Dichtung und Musik gefördert. Sie standen in engem Zusammenhange mit dem Kult. Nicht zufällig galt wohl Peisistratos' Fürsorge besonders den eleusischen Mysterien und der Orphik, also Religionsformen, die nicht aus der Gemeinschaftsreligion entsprangen, sondern sich an das Erlösungsbedürfnis des Einzelnen wendeten; aber am meisten wurde doch der Kult des Dionysos gepflegt, der gerade damals das religiöse Gefühl der breiten Schichten mächtig belebt hatte. In Perianders Auftrag brachte Arion am staatlichen Feste den Dithyrambos des neuen Gottes zur Aufführung und ließ die Chorsänger in dem Bockskostüm auftreten, das den dämonischen Begleitern des Naturgottes, den Satyrn, zukam. Peisistratos übernahm diesen 'Bocksgesang', die Tragodia, für sein großes Dionysosfest nach Athen; hier gewann dieser aber dadurch eine ganz neue Gestalt, daß Thespis als 'Antworter', Hypokrites, dem Chore gegenübertrat und diesem durch Erwiderung auf seine Fragen Anlaß zur Gefühlsäußerung im Liede bot — scheinbar eine geringfügige Neuerung, die aber den folgenschweren ersten

Schritt zur Entwicklung einer neuen zukunftsreichen Dichtungsgattung, zur Ausbildung des dramatischen Dialoges bedeutete.

So hat in dieser Zeit der Staat stärksten Einfluß auf das Geistesleben geübt. Aber die Anregung kam von der Person des Regenten, nicht aus der Volksseele, und die athenische Kultur der peisistratischen Zeit zeigt unverkennbar ionischen Einschlag; sie ist nicht wirklich bodenständig. Das wurde ganz anders, als nach den Perserkriegen die Demokratie die Selbstregierung des Volkes vollendete. Jetzt bestimmte der Staat nicht nur äußerlich das geistige und künstlerische Schaffen, sondern er weckte mit seinem gewaltigen Aufschwung in der Bevölkerung ganz neue schöpferische Kräfte und zog die Bürger so in seinen Bann, daß sich von selbst all ihr Sinnen und Trachten auf die Gemeinschaft hinlenkte.

Als die Athener nach dem Siege von Salamis heimkehrten, lag die Vaterstadt in Schutt und Asche. In aller Eile wurde sie, soweit es ging, mit ihren engen und winkligen Gassen wiederaufgebaut, und die Menschen mußten zufrieden sein, wenn sie wieder ein Dach über dem Kopfe und den notwendigsten Raum für die Unterkunft hatten. Noch größere Schnelligkeit war geboten, als Themistokles' Genie es erreichte, daß, ehe die Spartaner das Werk stören konnten, die Mauern errichtet wurden, die Athens Unabhängigkeit verbürgen sollten. Die ganze Bevölkerung, Männer, Frauen und Kinder, wurden zum Bau herangezogen, alles verfügbare Material, selbst Grabstelen und Statuen, benützt. An den äußeren Eindruck konnte man da nicht denken. Aber als die dringendste Notwendigkeit befriedigt war, ging der Staat auch an die Verschönerung des Stadtbildes. Zeus dem Erretter wurde zum Dank eine Bildsäule errichtet; das Wahrzeichen der Demokratie, die Gruppe der Tyrannenmörder, erneuert, Heiligtümer wiederhergestellt und am Markte die Halle erbaut, die bald als 'Stoa Poikile' zur Ruhmeshalle Athens werden sollte, weil Polygnot sie mit Gemälden schmückte, die neben den mythischen Großtaten des Volkes auch die Marathonschlacht verewigten. Auf der Burg schuf Kimon durch mächtige Quadermauern ein Widerlager und zugleich eine Erweiterung des Felsbodens, die den Raum für künftige Bauten bot.

Als dann Athen rasch erstarkte und zum Haupte eines mächtigen Reiches wurde, faßte Perikles den großzügigen Bauplan, der seine Stadt auch in ihrer äußeren Gestalt zur ersten und schönsten von Hellas machen sollte. Gewaltige Mittel waren dafür erforderlich. Zuschüsse entnahm Perikles ruhig aus dem Schatze des Seebundes, da ja Athen für die Sicherung und Wohlfahrt der Bundesgenossen sorgte, und er tat das um so lieber, als er damit den ärmeren Bürgern Erwerbsmöglichkeiten bot und das Aufkommen eines arbeitslosen Proletariats verhinderte. Ein ganzes Heer von Menschen wurde dabei beschäftigt (oben S. 349), und alle sollten das Gefühl haben, ihre Arbeit bedeute eine Huldigung für die Gottheit, nicht anders als der Festzug der Panathenäen, und diene zugleich dazu, aller Welt die Größe und Herrlichkeit ihrer Vaterstadt in unvergänglichem Eindruck vor Augen zu führen. Und wie im Mittelalter am Domturm der Steinmetz zu Gottes Ehre auch das kleinste Ornament mit Liebe und Sorgfalt ausarbeitete, ohne zu fragen, ob es je von einem Menschenauge

wahrgenommen werden würde, so setzten auch hier der Künstler und der Handwerker ihre Ehre darein, selbst die geringsten Einzelheiten vollkommen auszuführen, unbekümmert darum, ob etwa der Fries, der uns heute besonders entzückt, vom Erdboden aus voll gewürdigt werden könne.

In erstaunlich kurzer Zeit — das hebt schon das Altertum hervor — sind so die Ewigkeitsbauten der Akropolis entstanden, vor denen noch wir mit ehrfurchtsvollem Staunen stehen. Wer aber damals die Propyläen durchschritt, dessen Blick fiel zunächst auf das mächtige Standbild der Athena Promachos, die den stolzen wehrhaften Geist ihrer Stadt versinnbildlichte, und drinnen in ihrem Hause konnte er das Goldelfenbeinbild bewundern, das mit künstlerischer Vollendung verschwenderische Pracht verband und von dem unerschöpflichen Reichtum des Landes zeugte. Aber auch die gesamte Burgfläche war jetzt nicht mehr eine zur Verteidigung dienende Feste, sondern ein einziger heiliger Bezirk, übersät von Bildwerken, die der Staat oder auch einzelne Bürger gestiftet hatten. Denn von jeher war die Kunst bei den Hellenen nicht eine Sache persönlicher Kultur und diente nicht etwa der Ausschmückung des Privathauses. Das Leben spielte sich im südlichen Klima auf den Straßen und Plätzen ab, und wer aus eigenem Triebe und eigenen Mitteln ein Kunstwerk in Auftrag gab, ließ es an geweihter Stätte aufstellen, oder er wählte einen öffentlichen Platz, wo es den Blicken der Mitmenschen zugänglich war. Dazu trieb schon der Ehrgeiz, und das höchste Ziel war erreicht, wenn man in Olympia ein Standbild errichten konnte, das allen Hellenen von einem errungenen Siege Kunde gab. In der Heimat wirkte aber zugleich das Gefühl mit, daß das Kunstwerk nicht nur dem Stifter selbst ästhetischen Genuß bereiten sollte, sondern der Gemeinschaft, und daß es dadurch erst seinen vollen Wert erhalte. Sogar die Grabdenkmäler, durch die man die persönliche Erinnerung an liebe Angehörige festhielt, stellte man an den belebten Außenstraßen auf, und die beliebteste Form der Grabinschrift war eine Anrede des Toten an die Vorübergehenden. Wie im Leben sollte er auch im Tode in der Gemeinschaft weilen.

Die Anlage der Stadt blieb im ganzen unverändert; aber für den Piräus entwarf in Perikles' Auftrag der Architekt Hippodamos von Milet einen Bauplan, der den Hafenplatz durch schnurgerade, rechtwinklig sich kreuzende Straßen zur ersten modernen Großstadt machte.

Noch während des peloponnesischen Krieges wurde die staatliche Bautätigkeit fortgesetzt. Nach der Katastrophe von 404 zwang die Verarmung zur Beschränkung auf die dringendsten Aufgaben; aber als nach der Schlacht von Chaironeia durch Lykurg die Finanzen wieder in Ordnung gebracht worden waren, nahm der Staat auch die Pflege der Kunst wieder in seine Hand. Das steinerne Dionysostheater wurde fertiggestellt und mit den Standbildern der großen Tragiker geschmückt, ein Stadion und andere Anlagen geschaffen und sogar das Marinearsenal so ausgestattet, daß es weit über Athen hinaus Bewunderung erregte. Schon früher hatte sich die private Bautätigkeit geregt. Von den reichen Agrigentinern sagte bereits Empedokles, sie errichteten Häuser, als wollten sie ewig leben. In Athen erregten diese Neubauten sogar die Entrüstung der

gesinnungstüchtigen Demokraten. „In Athens großer Zeit", schilt Demosthenes, „unterschieden sich die Häuser eines Miltiades und Aristeides kaum von denen ihrer Nachbarn; jetzt stellen manche von den Neureichen mit ihren Prunkbauten sogar die staatlichen Gebäude in den Schatten." Das ist demagogisch übertrieben und zielt wohl nur auf die Größe und den äußeren Eindruck der Anlage; aber richtig ist das Gefühl, daß sich auch auf künstlerischem Gebiete das Anwachsen des Individualismus bemerkbar machte. Schon zu Beginn des vierten Jahrhunderts war der Staat dazu übergegangen, auch lebenden Zeitgenossen Standbilder zu errichten. Die ersten, denen diese Ehre zuteil wurde, waren Konon, der Sieger von Knidos, und sein Gönner, der kyprische Fürst Euagoras; aber bald folgten andere, namentlich auswärtige Herrscher, auf deren politische Freundschaft Athen Wert legte. Vor allem nahmen aber die privaten Weihungen an Zahl zu und steigerten sich zu so anspruchsvollen Denkmälern wie dem des Lysikrates, die an vielbesuchter Stätte von dem Reichtum und Kunstinteresse des Stifters wie von dem Können des Künstlers Zeugnis ablegen sollten. Auch die Gestalt der Götterbilder, einst der Ausdruck lebendigen Gemeindeglaubens, wurde jetzt immer mehr zur Schöpfung individuellen Künstlerwillens und persönlichen Geschmacks; aber sie waren doch für die Gemeinschaft bestimmt, und die Polis blieb der Daseinsraum auch für die Kunst.

Erst der Hellenismus brachte auch hier den Umbruch. Die Diadochenherrscher setzten allerdings ihre Ehre darein, ihre Hauptstädte mit Prachtbauten zu schmücken, und stellten den Künstlern so gigantische Aufgaben wie die Errichtung des Pergamonaltars. Aber das war wie zur Tyrannenzeit eine Kunst, die aus dem Willen eines Monarchen entsprang und ihre Wurzel nicht im einheitlichen Geiste eines Volkstums hatte. Und das Gegenstück zu dieser repräsentativen Kunstpflege des Staates bildete die Hinwendung zur privaten Sphäre, die für die hellenistische Kunst im selben Maße kennzeichnend ist. Infolge der Differenzierung der Gesellschaft spielte sich in den neuen Großstädten das Leben der Gebildeten nicht mehr auf der Straße ab, sondern im intimen abgeschlossenen Raum, in dem man mit einem kleinen Kreise von Gleichgestimmten zusammen war. Kein Wunder, daß man jetzt mehr Wert darauf legte, durch Innenarchitektur, Wandbemalung, plastischen Schmuck und die mannigfachen Erzeugnisse der Kleinkunst sein Heim zu verschönen. So entwickelte sich jetzt die private Wohnkultur, die wir durch die Ausgrabungen in Pompeji und an anderen Orten kennengelernt haben.

Damit war dem Einzelnen Gelegenheit geboten, sich seinen nächsten Lebensraum nach seinem eigenen ästhetischen Empfinden zu gestalten; aber die Wohnungseinrichtung des Durchschnittsmenschen war natürlich von der herrschenden Mode bestimmt. Und wenn Perikles von seinem ganzen Volke gesagt hatte: „Wir lieben das Schöne", weil die Kunst untrennbar mit dem Leben der Gemeinschaft verbunden war und darum auch jeder einzelne Bürger unmittelbar an ihr teilhatte, trat jetzt an die Stelle der Gesamtbürgerschaft der gesellschaftliche Kreis, dem der Einzelne angehörte; diesen selbst aber nahmen die praktischen Aufgaben des Lebens und die Berufstätigkeit so in Anspruch, daß die Kunst

nur noch zum Schmuck und zur Entspannung diente und aus dem innersten Lebensbereich an die Peripherie gedrängt wurde.

Ähnlich verlief die Entwicklung bei der Musik. Auch sie gehörte zum Wesen der Hellenen. In Platos Staat sollte jedes Kind singen und ein Instrument spielen lernen; unmusikalische Menschen kannte er nicht. Dem echten Hellenen entquoll die Musik unmittelbar aus seinem Innern. Sie durchdrang das ganze Leben des Einzelnen wie des Volkes, entfaltete sich am glänzendsten bei den religiösen Festen, die der Staat veranstaltete, stand als Erziehungsmittel gleichberechtigt neben der Ausbildung des Verstandes und übte mit ihrem Ethos auch auf den Erwachsenen tiefe Wirkung. Erst Ende des fünften Jahrhunderts kam ein Virtuosentum auf, das ausschließlich ästhetischen Genuß bereiten wollte. Das wirkte im Hellenismus weiter, und in den Großstädten konnte man jetzt in den Varietés alle möglichen Musikvorträge hören; aber diese dienten nur zur Unterhaltung der niederen Schichten. Für die Gebildeten verlor durch die verstandesmäßige Haltung der nüchternen Zeit die Musik ihre Geltung als Lebensmacht. Während Sappho und Alkaios ihre Lieder im Freundeskreise gesungen hatten, griff der 'gelehrte' Dichter des Hellenismus zwar ihre Versmaße auf, verwendete sie aber als Sprechmetrum für die Rezitation seiner bis ins kleinste ausgefeilten Gedichte, bei denen ein gesanglicher Vortrag die Würdigung der Einzelheiten nur gestört haben würde.

Unmittelbar aus der Gemeinschaft erwachsen und für die Gemeinschaft bestimmt war in der klassischen Zeit die große Dichtung. Um die attische Tragödie und Komödie zu verstehen, muß man sich ja eins immer gegenwärtig halten: es gab in Athen und Griechenland keine privaten Theater; nur am staatlichen Feste, als Teil des Gemeindekultes konnte die hohe Poesie sich Gehör verschaffen. Der Staat wählte die aufzuführenden Werke aus, beauftragte den Dichter, stellte ihm aus den Reihen der Bürger die Schauspieler und den Chor, und wenn dieser im Dionysosheiligtum seine Lieder sang, meinten die Zuschauer aus ihnen die Stimme des ganzen Volkes und den Ausdruck für die edelsten Gedanken und Gefühle des eigenen Innern zu hören. Der Dichter aber erblickte seine Aufgabe nicht darin, ein zufällig anwesendes Publikum für ein paar Stunden zu unterhalten, sondern als religiöser und ethischer Erzieher zu seinem Volke zu sprechen. Seine Deutung des Mythos ersetzte den Athenern die Predigt, die der hellenische Gottesdienst nicht kannte. Die große Dichtung war für das klassische Athen nicht etwa nur ein ästhetisches Phänomen. Das L'art pour l'art war dem hellenischen Denken der Zeit fremd. Die Schaubühne war eine 'moralische Anstalt' im tiefsten, von Pedanterie freien Sinne; die Kunst war nicht Sache des Einzelnen, sondern der Gesamtheit. Für Aischylos' Empfinden ragte die heilige Geschichte bis in die Gegenwart hinein, und in den Persern brachte er darum statt einer lauten Feier des Sieges eine religiöse Sinndeutung des großen Geschehens, führte warnend Xerxes' Hybris vor Augen, durch die er ins Verderben gestürzt worden sei, weil seine maßlosen Eroberungspläne gegen die göttliche Weltordnung verstießen, und stellte ihr mit vaterländischem Hochgefühl den Geist des hellenischen Volkes entgegen, das sein gottverliehenes Recht auf Freiheit

und Selbständigkeit mit Einsatz aller Kräfte verteidigt und dabei Gottes gnädigen Beistand gefunden habe. Aber auch in seinen übrigen Tragödien ist die Gemeinschaft der feste Hintergrund, auf dem sich die Tragik des Einzelgeschehens entwickelt.

Gleich die älteste Trilogie gipfelt darin, daß die Danaostöchter ihre angeborene Abneigung gegen die Ehe, die sie bis zum Gattenmord getrieben hat, überwinden müssen, weil die mit der kosmischen Ordnung gesetzte Gemeinschaft mit Naturgewalt die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes verlangt. Prometheus kommt im letzten Stücke der Trilogie zu der Einsicht, daß eine Durchbrechung der Rechtsordnung durch den Einzelnen, auch wenn sie in bester, selbstloser Absicht geschieht, im Interesse der Gemeinschaft strenge Ahndung erheischt, und sein Titanentrotz wandelt sich in freudige Unterwerfung unter den Willen des Weltenherrschers Zeus. Eteokles sühnt als verantwortungsbewußter Regent die Schuld seines Ahnen durch seinen Todesgang; er bringt die fluchbeladene Dynastie zum Opfer, aber 'gerettet ist der Staat'. Sogar die Greuel des Atridenhauses finden ihren versöhnlichen Abschluß in der Verherrlichung der Polis, die als sittliche Macht auf Athenas Geheiß Orestes' Fall vor ihren Richterstuhl zieht und dem im Konflikt der Pflichten zum Muttermörder Gewordenen die Existenzmöglichkeit innerhalb der menschlichen Gemeinschaft wiedergibt.

Sophokles, der im politischen Leben seiner Stadt an hervorragender Stelle mitwirkte, hat in seiner Dichtung aus künstlerischem und religiösem Empfinden eine schärfere Grenzlinie zwischen Mythos und Gegenwart gezogen. In der Antigone hat er die Tragik des Einzelmenschen dargestellt, der sich gegen eine irregeleitete Staatsführung auflehnen muß, um seiner höheren, religiösen Pflicht zu genügen; aber gerade in diesem Drama verflucht er in einem Liede den, der die staatliche Ordnung frevelhaft untergräbt, und im Oedipus erklärt er durch den Mund des Chores, daß seine ganze Kunst ihren Sinn verliert, wenn in der Gemeinschaft ungläubiger Sinn und unfrommes Tun sich breitmachen dürfen.

Euripides hat sich zu Beginn des peloponnesischen Krieges in seinen Herakliden nachdrücklich für Perikles' Politik und für Athens gerechte Sache eingesetzt und nach dem Nikiasfrieden die Leistungen und die Größe seines Volkes in den Hiketiden, 'dem Preislied auf Athen', und im Erechtheus gefeiert. Später verfolgte er Athens Politik mit steigender Sorge, hielt aber gerade darum im Spiegelbild des Mythos der Gegenwart die Gefahren vor Augen, die sie leichtfertig heraufbeschwor. Als alle diese Warnungen nichts fruchteten und er schließlich verbittert seiner Vaterstadt den Rücken kehrte, da wendete er noch am makedonischen Hofe seine Sorge der größeren Gemeinschaft, der gesamten Nation zu, und in der aulischen Iphigenie erinnerte er die durch unseligen Bruderkrieg zerrissenen Hellenen daran, daß der wahre Feind der persische Barbar sei, der durch ihre eigene Schuld ihre Freiheit aufs neue bedrohe. Der Gemeinschaft galt sein ganzes Dichten und Trachten ebenso wie das seines von ihm so verschiedenen Nebenbuhlers Sophokles.

An das Gegenwartsleben der Gemeinschaft war ihrem Wesen nach die Komödie gebunden. Erwachsen aus den volkstümlichen Faschingsaufzügen, bei

denen ein vermummter Chor seinen Spott über einzelne Bürger ergoß und Mißstände des öffentlichen Lebens rügte, hat sie diesen Ursprung auch dann nicht verleugnet, als sich mit dem Aufzug des Chores, der 'Parabase', possenhafte Szenen verbanden, aus denen sich allmählich eine durchgeführte Handlung entwickelte. Den Stoff für diese lieferte nicht das individuelle Leben; dafür wurde alles, was die Gesamtheit innerlich wie äußerlich beschäftigte, im Hohlspiegel der Karikatur auf der Bühne gezeigt und dabei eine Kritik an den öffentlichen Zuständen und leitenden Männern geübt, die uns durch ihre Freiheit und Frechheit oft verblüfft. Es hat nicht an Versuchen des Staates gefehlt, diese durch Polizeimaßnahmen einzudämmen; aber das Volk ließ sich die Gelegenheit nicht nehmen, die Dinge, die es im Alltag mit schwerer Sorge beobachtete, einmal von der komischen Seite zu sehen; und gerade in Zeiten politischer Hochspannung wurde die Komödie zum Ventil, durch das die erhitzte Leidenschaft in befreiendem Lachen einen Ausweg fand. In schweren Notzeiten besann sich die Komödie aber auch darauf, daß sie eine ernste Aufgabe gegenüber dem Staate zu erfüllen habe. „Gutes für die Stadt zu raten ist die Pflicht des heilgen Chors" sagt Aristophanes' Chorführer in den Fröschen und leitet damit die tiefernste Mahnung ein, allen inneren Hader zu begraben und alle Kräfte der Bürgerschaft für den letzten Kampf zusammenzufassen. Ebenso ernst ist es aber dem Komiker mit dem dann folgenden Angriff auf die moderne Tragödie des Euripides, die in seinen Augen ein gerütteltes Maß von Schuld daran trägt, daß der mannhafte Geist und die Staatsgesinnung der alten Marathonkämpfer in der Bürgerschaft geschwunden ist.

Für die lustige Kritik an den öffentlichen Zuständen war aber beim Volke wie beim Dichter nur solange die rechte Stimmung vorhanden, als Athen im ganzen groß und mächtig dastand. Mit der Niederlage von 404 war der Komödie der Boden entzogen, auf dem sie allein gedeihen konnte, und sie mußte eine innere Wandlung durchmachen, die auf die 'neue Komödie', auf das bürgerliche Lustspiel Menanders hinführte. Und dieses wurde zwar schon im Altertum als 'Spiegel des Lebens' gepriesen; aber dieses Leben war nicht mehr das der alten Polis, sondern einer Gesellschaft, die sich vom Staate abgewendet hatte und im persönlichen Erwerb und Lebensgenuß aufging. Davon wird bald mehr zu sagen sein.

Am augenfälligsten ist der Einfluß, den die Gemeinschaft auf die Entwicklung der Prosa ausgeübt hat. Im politischen Leben der athenischen Demokratie war seit den Perserkriegen die stärkste Macht das gesprochene Wort. Noch Euripides sieht das Wahrzeichen des freien Staates darin, daß auf den Heroldsruf: „Wer wünscht das Wort? Wer weiß dem Staate guten Rat?" sich jeder melden und sprechen darf. Das feinhörige Ohr der Athener verlangte aber, daß der sachlich gute Rat auch in schöner Form vorgetragen würde, und nach dieser strebten von Natur die Redner schon längst, ehe der regelrechte Unterricht durch die Rhetorik einsetzte. Die lohnendste Gelegenheit, eine wirkliche Kunst der Rede zu entfalten, bot sich außerhalb der Volksversammlung bei der neu eingeführten, echt demokratischen Feier für die Gefallenen, für die 'ein durch seine In-

telligenz und sein Ansehen hervorragender Mann' vom Staate beauftragt wurde, auf dem Ehrenfriedhof im Namen des Volkes zu sprechen. Er sollte nicht nur der Toten gedenken und die Lebenden trösten und ermahnen, sondern zugleich auch der gesamten Bürgerschaft die Größe des Vaterlandes vor Augen führen, für das die Gefallenen ihr Leben zum Opfer gebracht hatten und aus dessen Geiste ihre eigenen Leistungen stammten. Damit trat die Prosarede an die Stelle der herkömmlichen lyrischen Totenklagen und Loblieder auf die Verstorbenen, und es ergab sich von selbst, daß sie den künstlerischen Wettbewerb mit der Poesie aufzunehmen hatte. Dem Redner fiel damit eine ähnlich hohe Aufgabe zu wie dem tragischen Dichter. War dieser der religiöse und ethische Erzieher des Volkes, so sollte der Redner dasselbe auf politischem Gebiete leisten. Er sollte die höchsten Lebenswerte zum Bewußtsein bringen, die in der Gemeinschaft beschlossen waren, und in den einzelnen Bürgern echten vaterländischen Geist wecken und fördern.

Neben der altgeheiligten Poesie mußte sich freilich die junge Prosa erst allmählich in der allgemeinen Schätzung eine ebenbürtige Stellung erkämpfen. Noch Perikles hat den vielbewunderten Epitaphios, den er nach der Niederwerfung des samischen Aufstandes hielt, ebensowenig literarisch verbreitet wie den anderen, mit dem er zu Beginn des peloponnesischen Krieges auf die Stimmung seines Volkes zu wirken suchte. Wie seine Zeitgenossen beschränkte er sich auch bei seinen Volksversammlungsreden auf den mündlichen Vortrag, obwohl er ein Meister des Wortes war. Nicht 'süß wie Honig' floß die Rede von seinem Munde; aber

„es war, als thronte Peitho selbst auf seinen Lippen:
solch Zauber ging von seiner Rede aus; und er allein
ließ in den Herzen einen Stachel stets zurück"

sagt der Komiker Eupolis von ihm.

Aber da sich in der öffentlichen Versammlung die Opposition, zu der sich auch die unzufriedenen Bundesgenossen gesellten, nicht genügend äußern konnte, regte sich bei ihr das Bedürfnis, durch politische Flugschriften für ihre Ansichten zu werben. Aus diesen Kreisen stammt die älteste uns erhaltene attische Prosaschrift, die um das Jahr 426 geschriebene und fälschlich unter Xenophons Namen überlieferte 'Schrift vom Staate der Athener'. Der Verfasser ist ein wohl in der Verbannung lebender Oligarch, ein erbitterter Feind der Demokratie, der in ihr nur die Klassenherrschaft der 'Schlechten' sieht, aber mit nüchternem Wirklichkeitssinn erkennt, daß sie in der gegenwärtigen Zusammensetzung der athenischen Bürgerschaft ihre feste Grundlage und ihre Stärke hat, und darum seine Gesinnungsgenossen vor unbesonnenen Umsturzversuchen warnen will.

So ist also die älteste attische Prosaschrift unmittelbar aus dem öffentlichen Leben der Gemeinschaft erwachsen. Im Zusammenhang mit den Parteikämpfen gewannen zugleich die politischen Prozesse erhöhte Bedeutung, und um dieselbe Zeit ging das geistige Haupt der reaktionären Kreise, der hochintelligente Rechtsanwalt Antiphon, dazu über, Reden, die er als Vertreter der Bundes-

genossenstädte für die Verhandlungen über die Tribute ausgearbeitet hatte, literarisch zu verbreiten. Aber auch sonst hat er — wohl als erster — Gerichtsreden herausgegeben, teils im Interesse seiner Auftraggeber, teils um sein eigenes rhetorisches und juristisches Können zu zeigen. Auch die Verteidigungsrede, die er für sich selbst hielt, als er nach der Revolution von 411 vor Gericht gestellt wurde, ist aus seinem Nachlaß herausgegeben worden. Andere folgten seinem Beispiel, so Plato, als er seine Apologie des Sokrates verfaßte.

Nachdem aber einmal die Bahn beschritten war, breitete sich die Veröffentlichung der Reden schnell aus und hat nicht zum wenigsten dazu beigetragen, daß im vierten Jahrhundert die Dichtung durch die Prosa in den Schatten gestellt wurde. Nicht bloß bei den Epitaphien wurde die buchhändlerische Verbreitung zur festen Regel; auch die politischen Reden der Volksversammlung erschienen jetzt immer häufiger nachträglich als Broschüren, zumal diese den Vorteil boten, daß sie nicht an den Wortlaut des wirklich Gesprochenen gebunden waren und sich nicht ängstlich an eine Tagesordnung zu halten brauchten. Da außerdem die handschriftliche Vervielfältigung viel eher als unser Druck Zusätze und Umarbeitungen erlaubte, war jederzeit Gelegenheit geboten, durch solche einer veränderten Sachlage Rechnung zu tragen. Namentlich Demosthenes hat von dieser Möglichkeit ausgiebig Gebrauch gemacht und im Kampfe gegen Philipp mit fieberhaftem Eifer eine Flugschrift nach der anderen ausgehen lassen, um seine Athener und mit ihnen die übrigen Hellenen zum Kampfe gegen den neuen Bedroher ihrer Freiheit aufzurufen.

Denn auch das war ein großer Vorzug der Broschüre, daß sie über den anwesenden Hörerkreis und über den begrenzten Raum der Polis hinaus wirken konnte. Schon der greise Gorgias hatte einen Vortrag auf der Festversammlung von Olympia veröffentlicht, in dem er alle Hellenen zur Beilegung ihrer inneren Zwistigkeiten und zur Eintracht ermahnte. Im Jahre 388 benützte Lysias dieselbe Gelegenheit, um gegen den Tyrannen seiner Heimatstadt Syrakus, gegen Dionys, eine Hetzrede zu halten, und besonderen Eindruck erzielte acht Jahre später Isokrates, der durch seine schwache Stimme und seine Schüchternheit am Auftreten in der athenischen Volksversammlung verhindert war, durch den Panegyrikos, den er aus Anlaß der Olympienfeier verbreitete. Hier entwickelte er als sein politisches Programm den Zusammenschluß aller Hellenen unter Athens und Spartas Führung und den gemeinsamen Zug gegen den persischen Erbfeind, und für dieses Ziel hat er trotz mannigfacher Enttäuschungen unentwegt weiter geworben, bis er schließlich in Philipp den Mann zu finden meinte, der es verwirklichen werde (oben S. 136). Die Schriften, die er in dieser Absicht verfaßte, sollten ihn persönlich als den ersten Stilisten seiner Zeit erweisen, aber gerade als vollendete Kunstwerke auch sachliche Wirkung üben. Tatsächlich waren sie in einer Epoche, die nicht mehr wie zur Zeit Solons für die Dichtung empfänglich war, das beste Mittel, um die Stimmung der Nation zu beeinflussen, und der Makedonenkönig hat die ideenmäßige Unterstützung seiner Politik durchaus zu schätzen gewußt.

Am auffälligsten bleibt für uns moderne Menschen der ungeheure Umfang,

zu dem jetzt die Literatur der Gerichtsreden anschwoll. Unter Lysias' Namen liefen nicht weniger als 425 Reden um, von denen die Kritik 233 als echt anerkannte. Dabei stand es in den seltensten Fällen so, daß ein allgemeines oder persönliches Interesse oder auch ein besonderer künstlerischer Anspruch die Veröffentlichung erzwang. Wir haben zwar noch heute ebenso wie die antike Kunstkritik unsere Freude an der Charis, die über Lysias' Sprache und Darstellung liegt, und ebenso an der Einfühlung, mit der er als gebürtiger Sizilier seine Klienten ganz aus ihrem eigenen Wesen heraus reden läßt — am besten gelingt sie ihm in der Rede für den gerissenen Halunken, der wegen eines körperlichen Gebrechens eine kleine Unterstützung vom Staate bezog, aber mit einem etwas anrüchigen Gewerbe soviel Geld verdiente, daß er sich ein Reitpferd halten konnte, der dabei mit drastischem Mutterwitz ein entsetzlich loses Maul verband und auf Weiterbewilligung der Beihilfe nur rechnen konnte, wenn die Richter über ihn lachen mußten und ein Auge zudrückten —; aber neben seinen Reden wurden ja auch die vieler anderer Rechtsanwälte gelesen, nicht etwa zum ästhetischen Genuß, noch weniger um der juristischen Beweisführung willen, sondern einfach aus dem leidenschaftlichen Interesse heraus, das die Bevölkerung an der Rechtsprechung nahm. Alljährlich wurden ja in Athen 6000 Bürger — etwa ein Sechstel der Gesamtzahl — zu Geschworenen ausgelost und für die einzelnen Fälle zu Gerichtshöfen von 200—1500 Mitgliedern vereinigt, und all diese Männer wollten nicht nur die Tagegelder beziehen, sondern sie hatten auch das stolze Gefühl, als Hoheitsträger des Staates zu walten und über Leben und Tod der vornehmsten Herren zu entscheiden. Kein Wunder, daß für diese meist älteren Leute die richterliche Tätigkeit zum Lebensinhalt wurde und sie sich ihr mit einer Leidenschaft hingaben, die schon Aristophanes in seinen Wespen verspottete, und daß sie jeden Rechtsfall mit dem gleichen Interesse verfolgten, mit dem heute der brave Bürger seine Zeitung studiert. Nur so erklärt sich das für uns kaum begreifliche und wenig erfreuliche Wuchern dieser Literatur; nur in der Gemeinschaftsform, die sich die athenische Demokratie geschaffen hatte, konnte sie gedeihen.

Isokrates sah auf die Gerichtsredner verächtlich herab, nicht nur weil er eine politische Wirkung auf die ganze Nation erstrebte und weil er mit seiner 'Philosophie' (oben S. 193) eine allgemeine Geistesbildung durch Erziehung zur schönen Form vermitteln wollte, sondern weil er zugleich das Bewußtsein hatte, in seinen sorgfältigst ausgefeilten Broschüren erst die wahre Kunst der Prosarede zu entfalten, die den aus einem zufälligen Anlaß nötig gewordenen, kurz vorbereiteten oder gar aus dem Stegreif gehaltenen Reden notwendig versagt bleibe. Demgegenüber konnten die Gegner geltend machen, daß diese dem natürlichen Boden aller Rhetorik näher blieben, dem mündlichen Vortrag, der unmittelbar vom Sprecher auf den Hörer wirkt. Und das hatte gerade für den naturverbundenen Hellenen wesentliche Bedeutung. Ihm war der Vorrang des gesprochenen Wortes vor dem geschriebenen selbstverständlich. Plato erklärte die Schrift für einen bloßen Notbehelf zur Stützung des Gedächtnisses, und das geschriebene Buch verglich er mit den stummen Bildsäulen, die auf keine Frage Antwort

geben. Nur durch die mündliche Zwiesprache wurde für ihn ein fruchtbarer geistiger Austausch möglich. Nur das 'dialektische' sokratische Gespräch war darum auch die Methode, die er in seinem Unterricht der Akademie anwenden wollte, und der Dialog war die literarische Form, in der er für weitere Kreise die Probleme vorführte und die Gedanken entwickelte, die ihn beschäftigten. Aber auch für die anderen Griechen blieb das lebendige Wort der Nährboden, der die Form der schriftlichen Fixierung bestimmte. Diese Grundeinstellung wirkte sogar auf das Verhältnis des Lesers zum Buche zurück. Der Grieche pflegte beim Lesen nicht nur mindestens in Gedanken die Worte mitzusprechen, sondern er faßte es als ein ἀναγιγνώσκειν auf, als ein 'Wiedererkennen', durch das er die von einem anderen oder von ihm selbst in einem früheren Zeitpunkt geäußerten Meinungen und Gedanken in sich zu neuem Leben wachrief. Unwillkürlich sah er damit den Schreiber gleichsam vor Augen und geriet in einen unmittelbaren Kontakt mit ihm, während andrerseits auch der Verfasser eines Buches nicht erst den 'geneigten Leser' anzureden brauchte, um in dauernder Fühlung mit ihm zu bleiben. Die mündliche Rede blieb der Urquell, aus dem die Buchprosa ihre Kraft zu lebendiger Wirkung schöpfte. Daraus erklärt sich auch die Beliebtheit, die bei den Griechen der Brief als literarische Form genoß. Gegen einen 'papiernen Stil' bot diese Haltung die beste Gegenwehr.

Wie die gesamte Wissenschaft, so war die hellenische Geschichtschreibung ihrem Wesen nach die Schöpfung von Einzelpersönlichkeiten. Aber auch sie hat, wie wir schon früher sahen (S. 180), aus der Gemeinschaft die entscheidende Anregung und Blickrichtung empfangen.

Nicht theoretisches Interesse, nicht der reine Forschertrieb, einzelne Geschehnisse der Vergangenheit zu ermitteln und chronologisch aneinanderzureihen, haben Herodot zum Vater der Geschichtschreibung gemacht. Es war das gewaltige Gemeinschaftserlebnis des Freiheitskampfes, das in ihm den Drang weckte, das Heldentum seines Volkes zu schildern und ihm die Unsterblichkeit zu sichern. Mit dem vaterländischen Hochgefühl verband sich freilich in ihm, so wollte es der vielseitige Genius des hellenischen Volkes, die ganz persönliche Erkenntnis, daß er im Gegensatz zu Homer — der freilich mit seiner Dichtung auch geschichtliche Wirklichkeit festzuhalten meinte (oben S. 272) — sein Ziel in der Gegenwart nur durch wissenschaftliche Forschung und Darstellung erreichen könne, und die Ausführung des Planes ist die Leistung seiner ausgeprägten Einzelpersönlichkeit. Aber die Anregung, die er von der Gemeinschaft erhielt, hat er dieser in vollem Maße vergolten. Denn er hat den Hellenen erst das Bewußtsein gegeben, daß sie nicht nur durch Sprache und Sitte und Religion verbunden seien, sondern auch eine gemeinsame Geschichte hätten; und damit hat er aufs stärkste dazu beigetragen, daß sie sich als einheitliche Nation fühlen lernten.

Auch Thukydides war Hellene und sah deutlich die Gefahr, daß die Freiheit der Nation erneut durch den Erbfeind bedroht sei. Aber seine eigentliche Welt war die Polis. Seinem Athen hat er aktiv als Offizier und als Politiker gedient; als Bürger seiner Polis faßte er den Entschluß, den Krieg zu schildern, den

Athen mit der anderen großen Polis Sparta um die Vorherrschaft von Hellas zu führen hatte. Allmählich wurde er sich aber auch klar, daß über Verlauf und Ausgang dieses Krieges letztlich nicht Schlachten und andere äußere Ereignisse entschieden, nicht materielle Machtmittel, auch nicht staatsmännische Klugheit und militärische Tüchtigkeit, sondern der Geist der Bürgerschaft, und daß die Zersetzung der Staatsgesinnung die Hauptschuld an Athens Niederlage trug. Damit wurde von selbst die Kriegsgeschichte für ihn zu einer Geschichte, die auch das innere Leben der Polis umfaßte, zur 'politischen' Geschichte im ursprünglichsten Sinne. Daß die 'politische Geschichte' der eigentliche Gegenstand der Geschichtschreibung sei, will uns Modernen fast selbstverständlich erscheinen; aber gerade der Gegensatz zwischen Thukydides und Herodot mag uns zum Bewußtsein bringen, daß dieser Begriff in einem bestimmten geschichtlichen Zeitpunkt geschaffen worden ist und auf die bewußte Konzentration eines einzelnen Denkers zurückgeht, der sich sein Thema aus dem hellenischen Polisgefühl heraus stellte. Andrerseits mag uns dieser Sachverhalt davor warnen, Herodot voreilig das Verständnis für die Aufgabe der Geschichtschreibung abzusprechen, wenn er von den Palästen Babylons, den Pyramiden Ägyptens oder Arions tragischen Chören redet. Wir begrüßen es doch wohl heute als Fortschritt, wenn in der historischen Wissenschaft wie im Schulunterricht nicht nur von Schlachten und Regierungsjahren, sondern auch von Parthenon und Aischylos, von Gotik und Walter von der Vogelweide die Rede ist.

Herodot schrieb für die ganze hellenische Nation; Thukydides war überzeugt, daß die Geschichte dazu da sei, um aus ihr zu lernen, und wollte mit seinem Buche den künftigen Politikern ein nutzbringendes Besitztum in die Hand geben, das ihnen an einem einmaligen Verlauf die ewigen Kräfte der Menschennatur sichtbar machen sollte, mit denen sie zu rechnen hätten. Aber auf diese Weise wollte auch er der Gemeinschaft dienen, und nur auf dem Boden der griechischen Polis konnte sein Werk entstehen.

Naturwissenschaft und Philosophie waren ihrem Wesen nach die Angelegenheit kleiner Kreise, und Alkmaion redete am Eingang seines Buches wie Hesiod sogar bestimmte Personen seiner Umgebung an (oben S. 154). Aber schon Hekataios wendete sich wie die Dichter an alle Hellenen, um ihnen die Lächerlichkeit ihrer mythischen Vorstellungen klarzumachen. Der geistige Austausch war in der hellenischen Gelehrtenwelt schon um 500 so rege, daß Heraklits Gedanken sofort im fernen Westen bei Parmenides Widerhall fanden. Doch entwickelte sich daraus kein Standesbewußtsein der Gelehrten wie bei der Adelsgesellschaft, und die enge Verbindung mit der Gemeinschaft wurde hier erst durch die Wendung gebracht, die das philosophische Denken in dem politisch so stark angeregten Athen des fünften Jahrhunderts nahm. Für die Sophisten, die für das öffentliche Leben vorbereiten wollten, war es selbstverständlich, daß sie sich ganz den Problemen zuwendeten, die das Gemeinschaftsleben und das Verhältnis des Einzelnen zum Staate stellte. Wie das Leben der Bürger überhaupt, so war auch ihr ganzer Unterricht von dort aus bestimmt.

Sokrates vollends, der Überwinder der Sophistik, ist schon in seinem äußeren

Auftreten nur in der Öffentlichkeit Athens denkbar; er lebt und wirkt im Gymnasion, auf den Straßen, in den Werkstätten und Läden. Er geht nicht aufs Land hinaus, weil nur die Menschen, nicht die Bäume ihm etwas zu sagen haben. Das ist nur der Ausdruck für seine innere Haltung. In seinem Denken und Fühlen, in seiner Gesprächsmethode wie in den letzten Triebkräften seines Philosophierens ist er vom Gemeinschaftsgefühl getragen. Der Polis dient sein ganzes Leben. Wenn sich schon Protagoras als Nachfolger der großen Dichter fühlte, die einst die Erzieher der Nation gewesen waren, sieht Sokrates seine gottgewiesene Mission darin, in seinem Athen nicht nur die einzelnen Bürger auf das Eine was not tut hinzuführen, sondern auf diesem Wege auch die Gesamtheit mit neuem sittlichen Geiste zu erfüllen.

Aus dem sokratischen Polisgefühl hat Plato eine wissenschaftliche Weltanschauung entwickelt und in der Akademie eine Pflegestätte der Wissenschaft geschaffen, die ihren eigenen Gesetzen folgte. Dabei behielt er aber als letztes Ziel unverrückt die ideale Gemeinschaft im Auge, die alle Menschen ihrer höchsten Bestimmung zuführen sollte. In ihr sollte die Wissenschaft die Leitung haben, und ihre Pflege wurde zur Hauptaufgabe des Staates. Aber die Männer, die an der Spitze stehen, müssen, so schwer es ihnen auch werden mag, zeitweilig auf die Beschäftigung mit der Wissenschaft verzichten, um sich den praktischen Aufgaben der Verwaltung und des Wehrdienstes zu widmen. Denn eine völlig 'zweckfreie' Wissenschaft kennt Plato sowenig wie der Geschichtschreiber Thukydides. Die Wissenschaft erhält ihren letzten Sinn und Wert erst dadurch, daß sie dem Leben der Gesamtheit dient. Das ist Platos innerste Überzeugung, an der auch Aristoteles nicht gerüttelt hat, so sehr es ihn persönlich zum theoretischen Forschen und reinen Denken zog.

Für den Kulturfeind Diogenes gehörte freilich auch die Wissenschaft zu den angeblichen menschlichen Errungenschaften, die in Wirklichkeit nichts als blauer Dunst und Schwindel seien, und die Polis war ihm als Staatsform gleichgültig. Aber selbst dieser ausgesprochene Individualist konnte nur in der Gemeinschaft leben und fühlte sich am wohlsten, wenn er sich in der großen Menge tummelte und dieser ihre Narrheit vorhalten konnte. Und wenn ihm auch eine praktische Reform der Polis ganz fern lag, so träumte doch auch er von einer Gemeinschaft, die ausschließlich nach den Gesetzen der Natur leben sollte.

Im Hellenismus zog sich die Fachwissenschaft immer mehr auf sich selbst zurück; aber auch ein Mann wie der geniale Mathematiker Archimedes diente zugleich als Ingenieur seiner Vaterstadt im Kampf gegen die Römer. Jetzt brach sogar für die theoretische Wissenschaft die Zeit an, in der ihre Wichtigkeit für das kulturelle Leben der Gesamtheit auch vom Staate gewürdigt wurde. Die Ptolemaier haben sie in Alexandreia durch die Stiftung des Museions und der Bibliothek wie auch durch die Besoldung der Gelehrten in großzügigster Weise gefördert, und andere Monarchen, namentlich die Attaliden von Pergamon, sind ihrem Vorbild gefolgt. Die Philosophie konnte allerdings nur auf dem Boden der freien Polis wirklich gedeihen und blieb in Athen verwurzelt. Sie trug das individualistische Gepräge der Zeit; aber auch sie war aus einem seelischen

Bedürfnis der Gemeinschaft hervorgegangen. Sie wollte zunächst dem Einzelnen Führerin auf dem Lebenswege sein; aber jedenfalls die Stoa wollte damit zugleich der gesamten in der Kosmopolis geeinten Menschheit nützen. Der echte Hellene Panaitios stellte sie sogar wieder ganz in den Dienst des konkreten Staates und war in seinem gesamten Denken von diesem her bestimmt. Auch die Philosophie war eben für die Hellenen keine Sache stubengelehrter Professoren, sondern eine Lebensmacht, die aus dem Geiste der Gemeinschaft ihre Nahrung zog und sich mit diesem wandeln mußte.

Auf jedem Gebiete können wir beobachten, wie das kulturelle Leben der Hellenen durch die Gemeinschaft bestimmt wird. Aber wichtiger als alle Einzelheiten ist etwas anderes: es ist der vielgeschmähte Nationalismus, der in ihnen die seelischen und geistigen Kräfte entfesselt und zu voller Entfaltung gebracht hat. Die Zeit nach den Perserkriegen bringt zugleich die Höhe der politischen Macht und die Blüte der Kultur. Mit dem Niedergang der Polis und dem Verlust der Freiheit schwindet im Volke auch die schöpferische Kraft, kulturelle Leistungen großen Stils hervorzubringen.

XVI

Vollmenschentum und seine Ausbildung
Der agonistische Zug

Für das hellenische Volksempfinden war der Mensch ein Gesamtwesen, in dem Leib und Seele zusammengehörten und sich ergänzten. Daß ein gesunder Geist in einem gesunden Körper weile, war diesem gottbegnadeten Geschlecht bei seiner naturgemäßen Lebensführung nicht nur ein Wunschbild, sondern eine in der Wirklichkeit oft bestätigte Erfahrung. Selten hören wir in der klassischen Zeit davon, daß ein großer Geist durch einen gebrechlichen Körper behindert wurde, viel häufiger, daß beide ihre Frische bis ins hohe Alter bewahrten. Sophokles war 90 Jahre alt, als er seine letzte Oedipustragödie schuf und das wundervolle Preislied auf seinen Heimatgau dichtete. Isokrates vollendete mit 97 Jahren seinen Panathenaïkos, und Gorgias hatte sogar schon die Hundert in voller Rüstigkeit überschritten, als er fühlte, 'daß ihn der Schlaf seinem Bruder, dem Tode, überantworten wollte'. Daß der Mensch die Kraft des Leibes ebenso brauche wie die des Geistes, um seinen Aufgaben zu genügen, war dem Hellenen selbstverständlich. Schwächliche Kinder wurden gleich nach der Geburt nicht nur in Sparta ausgesetzt. Andererseits verlangte zwar das Mannesideal der alten Zeit vor allen Dingen Stärke und Gewandtheit des Leibes, aber für Pindar gehört zum adligen Manne auch die sittliche Tüchtigkeit und die geistige Bildung, die Empfänglichkeit für die Gaben Apollos und der Musen ebenso wie die praktische Lebensklugheit. Auch die demokratische Gesellschaft setzte voraus, daß sich beim wahren Manne Tapferkeit und Körperkraft mit Intelligenz vereinten, und die Geringwertung der Handarbeit stützte sich darauf, daß diese den Geist herabziehe. Physische und seelische Lebensfülle strahlen uns in gleichem Maße aus Standbildern wie dem Sophokles des Lateran entgegen.

Die Kalokagathie, in der sich die Schönheit des Leibes mit der Vollkommenheit des inneren Menschen zu harmonischer Einheit verbindet, war im Grunde nicht nur das Ideal der Aristokraten, sondern aller Hellenen, ihr Gegenstück der innerlich wie äußerlich 'häßliche' Thersites, und es bedurfte erst der paradoxen Erscheinung des Sokrates, um das Bewußtsein zu wecken, daß auch im häßlichen Körper eine schöne Seele wohnen könne.

Daß der menschliche Körper mit seinem aufrechten Gang, seinen Händen und Sprachwerkzeugen vom tierischen spezifisch verschieden und von der Natur

dazu geschaffen sei, mit dem Logos als dessen Werkzeug einen einheitlichen Organismus zu bilden, war längst das natürliche Empfinden der Hellenen, ehe Panaitios dies genauer ausführte (oben S. 266).

Nichts war darum auch den Hellenen geläufiger, als Leib und Seele unter gleichem Gesichtspunkt zu betrachten. 'Schön' und 'häßlich' heißt die Seele wie der Körper; Begriffe wie Gesundheit und Stärke werden ohne weiteres auch auf sie angewendet. Der hellenische Arzt faßt von jeher den ganzen Menschen ins Auge, und Hippokrates verfolgt den Einfluß von Klima und Landschaft auf Seele und Charakter mit dem gleichen wissenschaftlichen Interesse wie den auf die Konstitution und den Gesundheitszustand des Körpers. In seiner Schule hat sich früh die Lehre von den seelischen 'Temperamenten' entwickelt, die von der Mischung der körperlichen Grundsäfte abhängen. Andrerseits hat Plato schon im Gorgias die gesetzgeberische Fürsorge für die Seele mit der Gymnastik des Körpers und die Rechtspflege mit der Kunst des Arztes in Parallele gestellt und methodisch von der Medizin für seine 'Seelenführung' zu lernen gesucht. Die hellenistische Philosophie hat sich dann ganz als Heilkunde der Seele gefühlt und die Analogie mit der des Leibes bis ins kleinste durchgeführt.

Das Urteil über das Verhältnis von Leib und Seele hat freilich bei den Griechen im Laufe der Zeit, wie wir schon sahen (oben S. 15), eine tiefgreifende Wandlung durchgemacht. Die naive homerische Vorstellung, für die Seele und Leib eine untrennbare Einheit bildeten und die Psyche nur die vitalen Funktionen umfaßte, wurde — wohl unter fremdem Einfluß — durch eine neue, von religiösen Motiven bestimmte Anschauung abgelöst, nach der die Seele ein selbständiges Wesen war, das seine Bestimmung voll und rein erst in einem leibfreien Dasein erfüllte. An die Stelle der Einheit von Leib und Seele trat damit ein schroffer Gegensatz, und für die Orphiker und Pythagoreer wurde der Leib zum Gefängnis oder gar zum 'Grab' der Seele, die während des irdischen Daseins möglichst vor Befleckung bewahrt bleiben müsse (oben S. 95). Asketische Vorschriften waren die Folge; aber im wesentlichen beschränkten diese sich doch auf das durch den Glauben an die Seelenwanderung begründete Verbot der Fleischnahrung. Auch jetzt blieb der Mensch ein Gesamtwesen, und an eine Abtötung des Leibes dachte man nicht. Plato, der im Phaidon die Zurückziehung auf den Geist als sittliches Gebot aufstellte, ergänzte diese bewußt einseitige Betrachtung im Symposion durch die volle Anerkennung, daß auch der Leib sein Recht habe und einen Abglanz übersinnlicher Schönheit darstelle, und daß der Mensch als Gesamtwesen sich durch die physische Zeugung ebenso wie durch geistige Leistung einen Anteil an der Ewigkeit sichern könne und solle. Und so nachdrücklich er einschärft, daß das wahre Ich der Geist ist und die animalischen Funktionen sich erst während des irdischen Daseins durch die Verbindung mit dem Leibe herausbilden, so ist diese doch die Gegebenheit, von der wir bei der Frage nach der Bestimmung des Menschen auszugehen haben, und in seinem Idealstaat gehört die Gesundheit des Leibes ebenso wie die der Seele zu dem Bilde des vollkommenen Menschen, das ihm vor Augen steht.

Aristoteles beurteilt das Verhältnis von Seele und Leib anders, weil er

nur den Geist von außen in den Menschen eingehen läßt. Die Seele ist für ihn die Form des Leibes, und beide bilden zusammen einen einheitlichen Organismus, in dem die engste physiologische Wechselwirkung herrscht. Eine leibfreie Existenz der Seele kann es danach nicht geben. Auf dieser Bahn sind seine Schüler Aristoxenos und Dikaiarch noch weiter gegangen, und wenn sie auch nicht die materialistische Anschauung Demokrits teilten, daß Seele und Leben ein bloßes Erzeugnis der stofflichen Atome seien, so sahen doch auch sie in der Seele nur die Kraft, die sich bei harmonischer Zusammensetzung der körperlichen Elemente ergebe und mit dem Leibe untrennbar verbunden sei. Auch später haben die Peripatetiker diesen engen Zusammenhang angenommen, und daraufhin konnte sogar der zum Christen gewordene Athenagoras den Versuch unternehmen, die Auferstehung des Gesamtmenschen als Notwendigkeit zu erweisen. Das widersprach aber dem hellenischen Empfinden, für das eine Fortdauer des stofflichen Leibes undenkbar war, und im ganzen war der Gegensatz zwischen Leib und Seele jetzt Grundzug des Denkens.

Dabei blieb aber die Vorstellung von dem Gesamtwesen, das beide bilden, unangetastet, und so selbstverständlich es war, daß der Geist die Führung und das Vorrecht haben müsse, so wollte doch auch Antisthenes, der unter den Sokratikern am schroffsten die Sinnlichkeit bekämpfte, mit der 'Askese', die er verlangte, nicht etwa in mönchischem Sinne einen sündigen Leib abtöten, sondern diesen durch 'Übung' gegen Schmerzen und Strapazen abhärten und stählen, damit er für den einzelnen Menschen wie einst für sein Vorbild Herakles das brauchbare Werkzeug zur Erfüllung seiner sittlichen Aufgaben sein könne. Sogar Diogenes trieb seinen Kampf gegen die Kultur nicht etwa bis zur Entwertung und Vernachlässigung des eigenen Körpers. Für seine Wanderungen nahm er ein Fläschchen mit Salböl mit wie der moderne Mensch seine Seife, und auf sein Vorbild wies noch in der Kaiserzeit der ehemalige Sklave Epiktet die kynischen Bettelprediger hin, die ihre Verachtung der Außendinge durch Unsauberkeit zur Schau stellten und durch Schmutz und Geruch das ästhetische Empfinden der Mitmenschen verletzten. Epiktet spricht oft von seinem Körper in herabsetzenden Worten; aber er verlangt vom wahren Kyniker im Interesse der Menschenwürde auch die Pflege des Leibes, namentlich Reinlichkeit. „Wer sich nicht täglich wäscht und die Zähne spült, der ist kein Mensch, sondern ein Ferkel." Auch die übrigen Stoiker hat ihre Grundüberzeugung, daß des Menschen Eigenart durch den Logos bestimmt sei, nicht daran gehindert, die Körperpflege als sittliche Pflicht einzuschärfen. Auch für sie bleibt der Mensch seiner Natur nach ein einheitliches Wesen, zu dem auch der Leib gehört.

Trotz des Gegensatzes, den man zwischen Leib und Seele empfand, blieb also das Vollmenschentum, das alle in der Natur des Menschen gegebenen Anlagen zur höchsten Entfaltung bringt, das Ideal, das dem echten Hellenen vor Augen steht, Sappho ebensogut wie Perikles und Plato. Voraussetzung für dieses ist die Erbmasse, die der Mensch bei seiner Geburt mitbringt. Auf sie gründete der Adel seinen Führeranspruch, und die selbstbewußte Demokratie dehnte diese adlige Anlage auf die gesamte Bürgerschaft aus. Aber tief im

Herzen der Hellenen wurzelte auch der Gedanke, daß der Mensch 'erst werden muß, was er seinem Wesen nach ist', indem er die angeborenen und in ihm schlummernden Anlagen aktualisiert und entwickelt. Ihre sorgfältige Pflege und Ausbildung ist notwendig, damit der Mensch wirklich ein tüchtiges, allseitig taugliches, 'quadratisches' (oben S. 313) Glied der Gemeinschaft werde. Denn das Menschentum bewährt sich nicht in der Isolierung oder in einer Entfaltung der persönlichen Anlagen, die rein dem eigenen Ich zugewandt ist. Der Mensch ist ja ein 'politisches Lebewesen', ist Bürger. Als Ziel der menschlichen Entwicklung des Einzelnen steht darum allen Hellenen unbewußt die Heranbildung von vollwertigen Mitgliedern der Gemeinschaft vor Augen. Und diese Gemeinschaft braucht zwar auch Fachleute, tüchtige Handwerker, Künstler, Baumeister, Ärzte, und diese müssen sich bei ihrem Vater oder einem Lehrmeister technische Kenntnisse angeeignet haben; aber sie braucht vor allem Menschen, die ihre Bürgerpflicht voll erfüllen können. So tritt in den Mittelpunkt der hellenischen Erziehung von vornherein nicht die Ausbildung für einen einzelnen Beruf, sondern die für das allgemeine Menschentum, das den Einzelnen zum Dienste an der Gemeinschaft tauglich macht. Wenn die Sophisten in ihrem Unterricht die 'politische Tüchtigkeit', die Bürgertugend, zu lehren versprachen, so folgten sie damit nur einem allgemeinhellenischen Empfinden.

Von selbst ergab sich damit, daß auch der hellenische Staat an der Erziehung der Jugend aufs stärkste interessiert war und sie in seinem Sinne zu beeinflussen suchte. Die praktische Einstellung war allerdings bei den einzelnen Staaten je nach dem Stammescharakter sehr verschieden. Am folgerichtigsten gingen die dorischen Spartaner und Kreter vor, bei denen der Staat frühzeitig die Kinder den Eltern aus der Hand nahm, um sie in eigenen Anstalten zum Geiste der Wehrhaftigkeit zu erziehen, der für sie den einzigen Zweck der Gemeinschaft darstellte. Gegen solche Eingriffe in den privaten Lebensbereich sträubte sich der freie Sinn der Athener, und sie meinten ohne staatlichen Zwang das gleiche Ziel erreichen zu können. Sie waren in der großen Zeit des Perikles von dem stolzen Gefühl durchdrungen, ihre Demokratie sei ein so hohes und selbstverständliches Ideal, daß alle Bürger, von den Eltern bis zum Lehrer und Strafrichter, von selbst bemüht seien, bei der heranwachsenden Jugend für es zu wirken, und daß dies genügen werde, um sie mit der rechten Staatsgesinnung zu erfüllen. Die Erziehung wurde darum ganz dem Belieben der Eltern überlassen, und der Staat begnügte sich mit einem Aufsichtsrecht über die Privatschulen, durch das er sittlicher Gefährdung der Kinder vorbeugen wollte.

Gerade diese liberalistische Einstellung seiner Vaterstadt hat Plato in die entgegengesetzte Richtung gedrängt. Sein Idealstaat hat als erste Aufgabe die öffentliche Erziehung, durch die alle Bürger, die Kinder wie die Erwachsenen, mit dem rechten sittlichen Geist und der wahren Gemeinschaftsgesinnung durchdrungen werden sollen, und noch für seinen Gesetzesstaat fordert er nachdrücklich nicht nur die staatliche Fürsorge für die Erziehung, sondern auch den Schulzwang. Nicht im Belieben der Eltern darf es stehen, worin die Kinder unterrichtet werden. Jeder Junge muß lernen, was für den Krieg notwendig ist, aber

ebenso, was zur musischen Bildung gehört. „Denn die Kinder gehören in höherem Grade dem Staate als den Eltern.“ Und wenigstens nach seinem Tode wurde Plato noch die Genugtuung zuteil, daß nach der Niederlage von Chaironeia seine Vaterstadt seine Gedanken aufgriff, um sie für den Wiederaufbau nutzbar zu machen. In seinem Sinne organisierte jetzt der Staat die politisch-militärische Ausbildung der Epheben und kennzeichnete die einzuschlagende Richtung, indem er an die Spitze einen 'Ordnungswart' und zehn 'Zuchtmeister' stellte.

Schulzwang und staatliche Besoldung von Lehrern sollen schon vorher bei der Begründung der Kolonie Thurii eingeführt worden sein, für die Protagoras in Perikles' Auftrag die Gesetze entwarf, und staatliche Schuleinrichtungen mögen auch sonst an manchen Orten bestanden haben. Im allgemeinen blieb aber der Elementarunterricht den Privatschulen vorbehalten, und erst in hellenistischer Zeit wurden die staatlichen Anstalten 'zur Ausbildung der freien Kinder' häufiger. Oft suchten sich jetzt reiche Privatleute um ihre Vaterstadt ein Verdienst zu erwerben, indem sie großzügige Stiftungen für Schulbauten und Unterrichtszwecke machten.

Die Kinder lernten zuerst Lesen und Schreiben; dann begann die Lektüre und Erklärung der großen Dichter, mit der sich von selbst eine religiöse und sittliche Belehrung verband, die für das praktische Leben vorbereiten sollte. Dazu gesellte sich der Musikunterricht. Jedes Kind sollte singen und ein Instrument spielen lernen. Das gehörte zur allgemeinen geistigen Ausbildung; die Begabten mochten dann ausgewählt werden, um in den Knaben- und Mädchenchören beim staatlichen Feste aufzutreten.

Von dem Unterrichtsbetriebe gibt uns schon aus dem frühen fünften Jahrhundert die berühmte Schale des Duris eine anschauliche Vorstellung. Da steht ein Knabe, von seinem Pädagogen behütet, vor dem Lehrer und sagt Verse des Epos auf, ein anderer ist beim Schreibunterricht, ein dritter hat die Zither in der Hand. Natürlich waren es vorzugsweise die Söhne begüterter Häuser, die solche Ausbildung genossen, und es gab damals noch Bürger, die beim Ostrakismos den Namen des Mannes, über dessen Schicksal sie entschieden, nicht selbst auf die Tonscherbe zu kritzeln vermochten. Aber im Jahre 424 setzt Aristophanes in seinen Rittern voraus, daß sogar sein aus der Hefe des Volkes stammender Wursthändler wenigstens lesen und schreiben kann. Analphabeten gab es unter den freien Athenern damals wohl nur im weiblichen Geschlecht.

Der mächtige Aufschwung des politischen Lebens nach den Perserkriegen weckte in der Jugend das stürmische Verlangen nach einer höheren Ausbildung, und bald meldeten sich Lehrer genug, die es befriedigen wollten. Das Wort *παιδεύειν*, das seinem ursprünglichen Sinne nach den Unterricht und die Erziehung der Kinder bezeichnete, erhielt jetzt eine neue Bedeutung: es wurde auf die Unterweisung der bereits fortgeschrittenen Jünglinge angewendet, und allmählich wurde das Substantivum Paideia als das Ergebnis dieses Unterrichts zu der 'Bildung', die man besitzen mußte, um in der Gemeinschaft und der guten Gesellschaft etwas zu gelten. Zu ihr gehörte die Beherrschung des Wortes in der Öffentlichkeit wie im kleinen Kreise und ein gewisses Maß von positiven

Kenntnissen, das dazu berechtigte, an allen Debatten der geistig so angeregten Zeit teilzunehmen. Der rhetorische Unterricht nahm den breitesten Raum ein. Die ganze Ausbildung erhielt aber Ziel und Sinn erst dadurch, daß sie den Menschen in den Stand setzte, sich als Bürger voll zu betätigen und sich im politischen Leben durchzusetzen. Die 'Tüchtigkeit als Staatsbürger' war Frucht und Inhalt dieser Paideia.

Eine neue Wendung brachte in dieses Bildungsideal Sokrates, indem er statt des rednerischen Könnens und der Vielwisserei das Wissen um das Gute als das Eine was not tut erwies. Plato wurde sich klar, daß der Einzelne sich dieses selbst erarbeiten müsse, und gründete zu diesem Behuf die Akademie, um die jungen Leute zu eigenem wissenschaftlichen Denken zu erziehen und ihnen damit die wahrhaft des Menschen würdige Ausbildung zu vermitteln. Ihm trat Isokrates entgegen, der die Erkenntnis der letzten Wahrheiten für unmöglich und praktisch unnötig hielt; doch auch er wollte in seiner Schule nicht eine bloße rhetorische Fachausbildung geben, sondern eine 'Philosophie', eine allgemeine 'Bildung', die seine Hörer durch die Gewöhnung an schöne Form befähigen sollte, in der menschlichen Gesellschaft einen würdigen Platz auszufüllen (oben S. 261). Plato und Isokrates beherrschten mit ihren Hochschulen im vierten Jahrhundert das geistige Leben von ganz Hellas. Wer damals nach Athen ging, um zu studieren, schrieb sich also nicht bei einer Fakultät ein, um sich für einen bestimmten Beruf vorzubereiten, sondern er mußte sich entscheiden, ob er den Weg der wissenschaftlichen Arbeit oder den Kult der Schönheit wählen, ob er Philosophie als Streben nach Erkenntnis oder Rhetorik als Beherrschung der Form treiben solle, um sein Ziel zu erreichen. Dieses Ziel war aber in beiden Fällen das gleiche: eine allgemeine Bildung, in der sich die Anlagen und Fähigkeiten der menschlichen Natur zur schönsten Blüte entfalteten. Daß dieses volle Menschentum der Gemeinschaft zu dienen habe, blieb selbstverständlich. Aber zu welchem speziellen Zwecke und in welchem Berufe man die Ausbildung im praktischen Leben verwende, erklärt Plato ausdrücklich für eine Frage zweiten Ranges. Die rein technische Berufsunterweisung etwa des Mediziners scheidet für ihn ebenso wie für Isokrates von vornherein aus der Erörterung aus. Philosophie und Rhetorik blieben seitdem die beiden Mächte, die in scharfem Wettbewerb um die Seele der Jugend rangen und die höhere Ausbildung beherrschten, wobei bald die eine, bald die andere die Führung hatte.

Einen besonderen Zug nahm in Athen schon im fünften Jahrhundert dieses Bildungsideal durch die 'Urbanität', die *ἀστειότης*, an (oben S. 360), die im Gegensatz zum bäurischen Wesen zunächst die gesellschaftliche Gewandtheit und die Höflichkeit gegen jeden Mitmenschen verlangte, weiter aber die echt attische Fähigkeit, sich in jeder Lage mit Anmut zu bewegen, sowie Taktgefühl und geistige Regsamkeit und Witz bei der Unterhaltung umschloß. Aber auch Herzensbildung gehörte zu ihr, und Plato erkennt sie deshalb bei dem Gefängniswärter, der Sokrates den Giftbecher reichen muß, wegen seines menschlichen Mitgefühls mit dem unverdient Verurteilten an.

Allein diese allgemeine geistige Ausbildung ergibt noch nicht das Vollmenschen-

tum, das dem Hellenen vorschwebt. Sie bedarf der Ergänzung durch die Pflege des Leibes. „Wir lieben das Wissen ohne Verweichlichung" hatte schon Perikles im Namen seiner Athener gesagt, und in dieser Verweichlichung erblickt auch der Philosoph Plato eine Gefahr. Er verlangt darum mit allem Nachdruck neben der musischen Erziehung die Gymnastik, die nicht etwa einseitig und nicht als bloßer Sport betrieben werden soll, wohl aber dazu dient, nicht nur den Körper zu kräftigen und abzuhärten, sondern mittelbar auch die Seele zu stählen. Pflege des Körpers und des Geistes ist deshalb von den frühesten Kindheitsjahren nebeneinander notwendig, und beide müssen harmonisch aufeinander abgestimmt werden, damit sich die Vollmenschen entwickeln, die innerhalb der idealen Gemeinschaft den höchsten Anforderungen genügen.

Praktisch hat diese Gymnastik bei den Hellenen sogar schon viel früher eingesetzt als die systematische Pflege des Geistes und in den dorischen Staaten immer den Vorrang behauptet. Doch auch in den übrigen Städten hat sie für das gesamte Leben eine Bedeutung gewonnen wie bei keinem anderen Volke der Welt. Selbst die kleinste Polis hatte den Ehrgeiz, ein Gymnasion zu besitzen und würdig auszustatten, und wenn möglich wurden hier außer dem notwendig zugehörigen Ringplatz auch ein Bad und andere Baulichkeiten geschaffen, nicht selten auch Parkanlagen, die vom Sonnenbrand Erholung im Schatten spenden sollten.

Mit Stolz empfanden die Hellenen, daß diese Gymnasien zum Wesen ihres Volkstums gehörten und sie von den Barbaren schieden. Sie galten ihnen als eine Einrichtung, die sich der Geist freier Männer geschaffen habe und die nicht zum orientalischen Despotismus passe. Solon schloß gesetzlich die Sklaven von den Gymnasien aus. Der Perieget Pausanias zweifelt, ob ein boiotisches Städtchen, das kein Gymnasion habe, den Namen Polis verdiene. Der Geograph Strabo erschließt aus dem Vorhandensein eines solchen für Neapel hellenischen Ursprung, und wenn der Jude Jason von Kyrene seine Stammesgenossen hellenisieren wollte, war der erste Schritt die Begründung eines Gymnasions. Am sichtbarsten wurde der Unterschied des Empfindens darin, daß die Übungen frühzeitig in völliger Nacktheit vorgenommen wurden. Die Hellenen waren eben so unmittelbar mit der Natur verbunden, daß sie dies als das einzig 'Naturgemäße' ansahen. Den Barbaren war so etwas anstößig und ganz fremd.

In diesen Gymnasien fanden sich die Knaben und Jünglinge ein, um unter Aufsicht von staatlichen Beamten in allen Arten von Leibesübungen, im Laufen, Springen, Ringen, Diskuswerfen und Speerschleudern, im Faustkampf und dem diesen mit dem Ringen kombinierenden Pankration ausgebildet zu werden. Reiten und Schwimmen traten hinzu, ferner Ballspiel und Reigen. Denn das Ziel waren nicht nur Gesundheit und Kraft, sondern auch Schönheit des Leibes und Anmut der Bewegungen.

Da sich in den Gymnasien die gesamte Jugend der höheren Schichten sammelte, wurden sie naturgemäß zu der Stätte, in deren Nähe die Privatlehrer den Elementarunterricht erteilten. In den Hallen der Gymnasien hielten darum auch die Sophisten ihre Vorträge, und Plato erwarb in der nächsten Um-

gebung des vornehmsten Gymnasions, das dem Heros Hekademos geweiht war, ein Grundstück, um seine Schule zu begründen, ebenso wie dies später Aristoteles im Lykeion tat. Im Gymnasion fanden sich gern aber auch die älteren Männer ein, teils um selbst noch an gymnastischen Übungen teilzunehmen und so ihren Körper leistungsfähig zu erhalten, teils um denen der Jugend zuzuschauen. So wurde das Gymnasion zum Treffpunkt der ganzen männlichen Gesellschaft, die hier auch besser als auf den engen Gassen und volksbelebten Plätzen einen ruhigen Raum zur Besprechung von Tagesfragen und zum geistigen Austausch fand. „Als ich vom Feldzug gegen Poteidaia zurückgekehrt war, ging ich natürlich am nächsten Tage nach der langentbehrten Palästra" läßt Plato in seinem Charmides Sokrates seine Selbsterzählung beginnen, und mit sichtlicher Freude entwirft er in seinen Jugenddialogen immer wieder anschauliche Bilder von dem ungezwungenen, angeregten Leben, das sich dort abspielt. Das Gymnasion ist die Welt, in der er selbst damals lebte und webte.

Durch Plato erhalten wir auch die lebendigste Vorstellung, daß hier der Boden gegeben war, auf dem sich der Eros entwickeln konnte, der für das Gefühlsleben der männlichen Welt in Hellas eine uns so fremdartige Bedeutung erlangte. Die letzte Voraussetzung für diesen war allerdings die scharfe gesellschaftliche Trennung der Geschlechter, die sich nach der homerischen Zeit immer mehr durchsetzte und notwendig dazu führte, daß sich die Liebesregungen, die nun einmal im Menschenherzen emporsprießen, dem eigenen Geschlechte zuwandten. Wenn wir freilich von Päderastie sprechen, so trägt dieses Wort sofort einen falschen Klang herein, da wir dann nur an die sexuelle Begierde denken. Die Hellenen kannten auch diese in starkem Maße; aber gerade Plato kann uns zeigen, daß der Eros die ganze Stufenleiter der Gefühle von den zartesten Regungen jugendlicher Verliebtheit bis zur groben Sinnlichkeit umfaßte, aber für das edlere Empfinden immer auf seelische Zuneigung gegründet sein sollte; und geadelt wurde der Liebesbund erst dadurch, daß der Ältere seine Freundschaft mit dem Jüngeren dazu benützte, um diesen zum wahren Mannestum heranzubilden. Dadurch konnte in den dorischen Staaten dieser Eros sogar zu einem festen Bestandteil der staatlichen Erziehung werden, und in Theben bestand das Elitekorps des Heeres, die 'Heilige Schar', aus älteren und jüngeren Kriegern, die durch den Eros aneinandergekettet waren und oft genug die Probe abgelegt haben, daß gerade dieser das höchste soldatische Ehrgefühl zu wecken vermochte. Auch in Platos Symposion begeistert sich der jugendliche Schwärmer Phaidros für dieses Ideal, und Plato selbst hat die volle Wirkung des an der sinnlichen Schönheit entzündeten Eros an sich verspürt. „Rasende Liebe zu dir hab ich im Herzen gefühlt" bekennt er im Epigramm auf den ermordeten Dion. An sich selbst hat er erlebt, daß dieser Eros ganz anders die schöpferischen Kräfte der Seele hervorlockt als der nüchterne Verstand, und ihn darum zu der geistigen Macht erhoben, die der gesamten Akademie die Schwungkraft zum Höhenfluge verleihen sollte. Er hat damit dem Eros die höchste Vergeistigung gegeben; aber wir freuen uns doch, daß er in seinen Gesetzen die Knabenliebe als Verstoß gegen die Natur verworfen hat. Auf dorischem Gebiete lassen nicht nur die

Kritzeleien, die sich in der Nähe des Gymnasions von Thera gefunden haben, keinen Zweifel darüber, daß oft das ideale Ziel nur den Deckmantel für grobsinnliche Begierden bildete.

In den Gymnasien konnte sich dieser Eros um so leichter entzünden, als die nackten Übungen die Jugendblüte des Knabenkörpers unverhüllt dem Auge darboten. Den größten Gewinn hat daraus die bildende Kunst gezogen. Im Gymnasion ist den Hellenen die ganze Schönheit des wohlgebildeten Menschenkörpers aufgegangen und hat den Künstlern den Anstoß gegeben, sie nachzubilden und immer wieder die Gestalten kraftstrotzender Jünglinge zu formen. Selbst die Krieger in der Schlacht, selbst die Götter hat dann die große hellenische Kunst mit Vorliebe nackt dargestellt, um die Schönheit des menschlichen Leibes zu voller Wirkung kommen zu lassen, und darin ihre vornehmste Aufgabe erblickt. Nirgends fanden sie aber eine bessere Möglichkeit, diesen Körper zu studieren und in allen Bewegungen zu beobachten als im Gymnasion. Ohne das Gymnasion hätte die griechische Plastik nie die Höhe erreichen können, die sie tatsächlich erklommen hat.

Im Zusammenhang mit der Gymnastik hat sich noch eine Erscheinung voll entwickelt, die dem Leben der hellenischen Nation ein besonderes Gepräge gibt. Das ist die Agonistik. Es liegt ja allerdings in der Natur der Sache, daß der Ringer einen Gegner braucht, den er zu Boden zwingen will, und daß die Übung im Laufen zum Wettlauf wird; aber den Hellenen saß dieser 'agonistische' Trieb so tief im Blute, daß hier eine Entwicklung ansetzen konnte, die weit über den ursprünglichen Bezirk hinausgriff und das ganze Leben des Einzelnen wie der Gemeinschaft mitbestimmte.

Schon in der Odyssee gehört zum idealen Leben der Phäaken neben dem Festmahl mit seinem Schmausen und Zechen auch der gymnastische Wettkampf, bei dem sie freilich an den anstrengenden Übungen wie Faustkampf und Ringen weniger Gefallen finden. In der Ilias verlangt die Tragödie vom Tode des Patroklos als ihren Abschluß die Feier glänzender Wettspiele. Den Höhepunkt bildet hier das Wagenrennen. Das entspricht der Schätzung, den dieser Sport in der ritterlichen Gesellschaft überhaupt genoß. Rossezucht und Rennstall waren das Vorrecht und der Stolz der reichen, vornehmen Herren, und das Wagenrennen, das die schaulustigen Blicke am meisten auf sich zog, brachte dem Besitzer des Gespannes die höchste Ehre ein, auch wenn er es nicht selbst lenkte, sondern diese Aufgabe einem geschulten Fachmann übertrug. Bei dem berühmten delphischen Wagenlenker, der uns in Blick, Gesichtsausdruck und Haltung so eindrucksvoll die angespannte Konzentration auf seine Aufgabe vor Augen führt, ist umstritten, ob der siegreiche sizilische Fürst selbst oder ein Beauftragter dargestellt ist.

Die Ehrung des Verstorbenen durch Wettkämpfe gehörte zum vornehmen Lebensstil und gab Gelegenheit, fürstlichen Prunk und großartige Freigebigkeit zu entfalten. Man verlegte sie bis in die mythische Periode zurück, und die Dichtung und die bildende Kunst wetteiferten, die Leichenspiele zu Ehren des Pelias zu verherrlichen. Man beschränkte sich aber schon früh nicht auf die gymnastischen

Kämpfe. Hesiod erwähnt mit Stolz, er habe bei dem musischen Agon, den in Chalkis die Söhne des Amphidamas zum Andenken an ihren gefallenen Vater veranstalteten, als Preis einen Dreifuß gewonnen und diesen dankbar den Musen am Fuße des Helikon geweiht, an der Stelle, wo sie ihn zum Dichter berufen hatten. Diese Verse haben den Anstoß zu der Legende von seinem Wettstreit mit Homer gegeben, der schon im fünften Jahrhundert Gegenstand einer volkstümlichen Novelle war (oben S. 356).

Ihre volle Bedeutung haben diese Wettkämpfe aber erst erlangt, als sie aus gelegentlichen Veranstaltungen von Privatpersonen zu festen, periodisch wiederkehrenden Einrichtungen der Gemeinschaft wurden und als diese dazu überging, sie nicht auf den Kreis der Mitbürger zu beschränken, sondern an den großen gemeinsamen Kultstätten alle Hellenen zur Teilnahme einzuladen.

Nichts ist bezeichnender für die Schätzung dieser Spiele als die Tatsache, daß das älteste sicher überlieferte Datum der griechischen Geschichte nicht die Erinnerung an eine Schlacht oder an ein politisches Ereignis festhält, sondern an einen Sportsieg. Es ist das Jahr 776, mit dem die Aufzeichnung der Sieger in den olympischen Spielen begann, die Olympionikenliste, die später der griechischen Geschichtschreibung die einzige Möglichkeit bot, um eine für alle griechischen Staaten gültige Zeitrechnung durchzuführen.

Nach diesem Vorbilde wurden später in Delphi, am Isthmos von Korinth und in Nemea Festspiele gestiftet, die als 'Panegyreis' allen Hellenen offenstehen sollten. In Apollos heiligem Bezirk wurde ein musischer Agon angeschlossen. Solche wurden dann auch an anderen Orten gefeiert und zeitigten ihre schönste Blüte im Dionysostheater von Athen. Im ganzen behauptete aber Olympia den ersten Platz, und der Kreis der Teilnehmer dehnte sich allmählich weit über den Peloponnes bis an die Grenzen der hellenischen Welt aus. Die Reise nach dem abgelegenen Ort war beschwerlich genug; eine Stadt gab es dort nicht, man mußte in Zelten oder im Freien übernachten und die Verpflegung selbst mitbringen; dazu brannte die Augustsonne unbarmherzig auf den Festplatz herab. Trotzdem wallfahrteten alle vier Jahre ungezählte Massen dorthin, nicht nur aus sensationeller Schaulust oder reinem Sportinteresse, sondern aus einem inneren Herzensbedürfnis, das die Kraft und Schönheit idealen Menschentums einmal sinnfällig vor Augen haben wollte. Der Sieger aber durfte das Hochgefühl haben, daß die Blicke von ganz Hellas auf ihn gerichtet waren und daß sein Name bald auch im entlegensten Dorfe genannt werden würde. Und das sollte der wahre, der einzige Lohn für all seine Mühen und Anstrengungen sein. Während der homerische Achilles und die anderen Veranstalter privater Wettkämpfe kostbare Preise verteilten, erhielt bei den panhellenischen Spielen der Sieger einen einfachen Kranz, und nur der Heimatstadt, auf die ein Abglanz seines Ruhmes fiel, blieb es überlassen, ihn nicht nur durch Chöre und Lieder zu feiern, sondern auch materiell zu entschädigen.

Der schlichte Ölbaumzweig, der in Olympia dem Sieger ums Haupt gewunden wurde, ist der reinste Ausdruck dafür, daß das Streben nach Ruhm die stärkste Triebfeder der hellenischen Seele war. Er bedeutete für sie das höchste

Tafel XV. Wagenlenker. Delphi. Um 470—460.

Tafel XVI. Szenen aus dem Panathenäenfries des Parthenon.

Glück, das einem Sterblichen beschieden sein konnte. „Stirb, Diagoras; denn in den Himmel kannst du ja nicht steigen!" rief man einem Manne zu, der, selbst Olympionike, es erleben durfte, daß zwei seiner Söhne am selben Tage als Sieger gekrönt wurden.

Wie die gesamte Gymnastik, so trugen auch die großen Feste streng völkischen Charakter. Nur Hellenen durften an den Wettkämpfen teilnehmen, und es war ein politischer Erfolg, als König Alexander I von Makedonien seine Zulassung erwirkte und damit als Hellene anerkannt wurde. Die hellenischen Staaten schickten Festgesandtschaften zu den Spielen, und wie in der einzelnen Polis die Bürger auf dem Markte oder im Gymnasion zusammenkamen, so war für alle Hellenen der Festplatz von Olympia der gemeinsame Treffpunkt. Da während der Feier allgemeine Waffenruhe innegehalten wurde, konnten hier sogar in Kriegszeiten die Angehörigen feindlicher Staaten friedlich miteinander verkehren und ihre Meinungen austauschen. Es war ein Erlebnis für alle Hellenen, als sie im Jahre 476 in Olympia den vielberufenen Retter aus der Persergefahr von Angesicht schauen konnten; mehr als alle Kämpfer zog Themistokles die Blicke auf sich, und für ihn war das der volle Lohn für seine aufopfernde Tätigkeit im Dienste der ganzen Nation. In Olympia wandten sich Gorgias und Isokrates an die Gesamtheit der Hellenen, um sie zur Einstellung des unseligen Bruderzwistes und zum Zusammenschluß gegen die Barbaren zu ermahnen. Die großen Sportfeste sind es gewesen, die mehr als irgend etwas anderes bei den Hellenen das Gefühl der völkischen Zusammengehörigkeit weckten und stärkten.

Auch für diese panhellenischen Feste folgte freilich wie für die ganze Nation auf die Zeit des Aufstieges die des Niederganges. Die körperlichen Anforderungen steigerten sich allmählich so, daß Aussicht auf einen Sieg nur hatte, wer sein ganzes Leben dem Training widmete. So bildete sich ein Berufsathletentum heraus, und es wiederholte sich auch auf diesem Gebiete der Vorgang, den wir bei der bildenden Kunst und der Musik beobachteten: Was einst unmittelbar aus dem Wesen der Hellenen gequollen war und zum Zentrum ihrer Lebensgestaltung gehörte, wurde zum Außenbereich, zum bloßen Schmuck, zu einem Schauspiel, an dem man sich erfreute, ohne aktiv beteiligt zu sein. Immerhin behielt Olympia seine Anziehungskraft als Mittelpunkt des völkischen Lebens. Noch im Jahre 96 n. Chr. G. eilte Dion von Prusa aus dem hohen Norden dorthin, um bei der Festfeier angesichts der Zeusstatue des Pheidias eine philosophisch durchdachte und formvollendete Rede vorzutragen, in der er den vielangefochtenen Bilderkult als Kernstück hellenischer Religion damit rechtfertigte, daß die vollkommene Menschengestalt, die der Künstler dem Auge biete, ein zwar immer noch unzulängliches, aber doch relativ wertvolles Sinnbild für die Majestät des göttlichen Wesens sei.

Niemals hätte aber die Agonistik eine solche Bedeutung für das gesamte Leben der Nation gewinnen können, wenn sie nicht ihre Wurzel tief in der Volksseele gehabt hätte. Seit ältester Zeit gehörten zur beliebtesten Unterhaltung die Streitreden, bei denen man einander durch witzige Einfälle, Rätsel und anzügliche Erzählungen, Neckereien und Beschimpfungen zu überbieten suchte, und

noch Sophokles hat es nicht verschmäht, im zweiten Teile des Aias den Streit zwischen Teukros und Menelaos durch solche volkstümlichen Züge zu beleben. In Sizilien begnügten sich die Hirten nicht damit, sich in der Einsamkeit durch Gesang oder Syrinxspiel die Zeit zu verkürzen; sie wollten sich mit anderen messen, und wenn sie einen Schiedsrichter fanden, begann ein 'Agon', ein Wettsingen, aus dem später Dichter wie Theokrit die Kunstform der Bukolik entwickelten. Nach festem Schema versuchten sich dabei die beiden Gegner entweder mit einzelnen Strophen zu überbieten, oder sie antworteten einander mit ganzen Liedern. Genau diese beiden Formen des Wettstreites begegnen uns aber in der alten attischen Komödie, in der dieser Agon als fester Bestandteil zum Aufzug des vermummten Chores hinzutrat. Während in Aristophanes' Rittern Kleon und sein Gegner einen Wettstreit der Schamlosigkeit aufführen, in dem sich beide mit einzelnen Unflätigkeiten und Gaunerstreichen übertrumpfen, wird in den Wolken der Verfechter der Gerechtigkeit von dem der Ungerechtigkeit durch eine lange zusammenhängende Rede überwunden. In den Fröschen wird der Kampf des Aischylos und Euripides um den ersten Platz des Tragikers ausdrücklich in feierlichster Form als Agon angekündigt. Auf einer ganz anderen Ebene treffen wir das Nebeneinander der beiden Formen bei Thukydides, wenn er außer den großen Reden der Volksversammlungen, die einander als Ganzes widerlegen, die diplomatische Verhandlung wiedergibt, in der die Vertreter Athens die Argumente der auf göttliches und menschliches Recht bauenden Melier einzeln unter brutaler Berufung auf ihre Machtüberlegenheit niederschlagen. Damit schließt sich aber der Geschichtschreiber selbst nur an die Praxis des politischen Lebens und an den theoretischen Unterricht der Sophisten an, die ebenso auf die langen Reden wie auf die Schlag mit Schlag erwidernde Debatte vorbereiten wollten und mit ihrer Erörterung des Für und Wider lehrten, 'der schwächeren Sache zum Siege zu verhelfen'. Protagoras' Hauptwerk wurde gewiß nach seinen eigenen Andeutungen auch mit einem der Ringersprache entnommenen Ausdruck als 'Zu Boden werfende Reden' zitiert.

Für die Rechtspflege der Griechen wurde es verhängnisvoll, daß die Parteien wie die Richter den Prozeß als einen Agon auffaßten, bei dem es nicht auf die Wahrheit, sondern auf den Sieg über den Gegner ankomme. Ebenso sind für Gorgias die philosophischen Erörterungen ein 'Redenwettkampf', und daß es bei ihnen nicht wie auf dem Schlachtfeld um den Sieg, sondern um die objektive Wahrheit geht, will bei Plato dem alten Soldaten Laches wenig einleuchten. Die sophistischen Debatten hat Euripides in die Tragödie eingeführt, und den Wettstreit um Wesen und Wert der Demokratie, den er in die Hiketiden einlegt, kennzeichnet er ausdrücklich als einen Agon und — mit demselben Terminus wie Gorgias — als ein Rededuell, zu dem der thebanische Herold herausgefordert habe.

Auf ein uraltes volkstümliches Fabelmotiv greift Kallimachos mit seinem Streit zwischen Lorbeer und Ölbaum zurück. Unter Äsops Fabeln lesen wir noch einen Wettkampf zwischen Winter und Frühling. Der Sizilier Epicharm hat Land und Meer im Agon einander gegenübergestellt, ähnliche Themata auch

sonst in seinen Dramen behandelt und auf die attische Komödie damit eingewirkt. Solche Streitgespräche sind dann nicht nur bei den Griechen, sondern auch im ganzen Mittelalter beliebt gewesen.

Auch beim Symposion wurde der Rundgesang gern dazu benützt, den Vorgänger zu überbieten, und namentlich die scharfgeschliffenen Epigramme boten Gelegenheit, durch eine neue Pointe höheres Können zu zeigen. Auch hier wurde allmählich die Poesie zurückgedrängt, und Plato bietet in seinem Symposion an ihrer Stelle einen Agon von Prosareden.

Von politischer Bedeutung waren die Debatten, in denen seit dem fünften Jahrhundert die verschiedenen Verfassungsformen gegeneinander abgewogen wurden. Wie Perikles bei Thukydides das Wesen der Demokratie mit ständigem Seitenblick auf Sparta entwickelt, so hat schon Herodot in sein Werk einen förmlichen Wettstreit zwischen Monarchie, Aristokratie und Demokratie eingelegt. So verfahren auch die anderen Staatstheoretiker, und selbst Plato verfehlt nicht, seinem Idealstaat die Poleis der Wirklichkeit mit ihren Schwächen und Fehlern gegenüberzustellen.

Der agonistische Zug griff aber auch unmittelbar auf das praktische Leben über. Schon im siebenten Jahrhundert vereinbarten in einem lebenswichtigen Kriege die Herren von Chalkis und Eretria feierlich, den Kampf nach dem ritterlichen Ehrenkodex wie ein Turnier nur mit Nahwaffen zu führen, und auch später galt als das eigentliche Ziel der Kriegführung der Sieg, den das einmalige Ringen in der Schlacht brachte, und das Tropaion, das man nach der Anerkennung der Niederlage durch den Gegner zum Dank für die Götter aufstellte. An eine Ausnützung des Sieges durch rücksichtslose Verfolgung des Feindes dachte man kaum. Themistokles fand nach der Schlacht von Salamis mit seinem Gedanken, Xerxes die Rückzugslinie abzuschneiden, keinen Anklang, und nur wenn besondere Umstände dazu einluden wie 413 in Sizilien, wurde der Sieg zu völliger Vernichtung des feindlichen Heeres ausgewertet.

Nach der Schlacht wurde schon in den ältesten Zeiten abgestimmt, wer als bester Kämpfer den Ehrenpreis, die Aristeia, verdient habe. Uralt waren auch — das Parisurteil ist nur ein Spiegelbild der wirklichen Sitte — die Schönheitswettbewerbe der Frauen, bei denen die 'Kallisteia' zugesprochen wurden. In der Ilias erhält unter den Mitgliedern des Gerichtshofes einen Preis, 'wer den Spruch am geradesten fällt'. Früh hat sich die Legende von dem Wettstreit der sieben Weisen ausgebildet. Im Unterricht wurden bei den Prüfungen Preise für die besten Fachleistungen erteilt, im Gymnasion nicht bloß für die Sportsiege, sondern auch für die beste Gesamthaltung als Anerkennung für die Sorgfalt in der Pflege des eigenen Körpers. Vor der Erteilung künstlerischer Aufträge wurden Wettbewerbe ausgeschrieben. Ein Wettzechen war nicht nur beim Symposion üblich, sondern auch im Kult beim Choenfeste. Wie die Hahnen- und Wachtelkämpfe waren auch die menschlichen Agone die beliebteste Unterhaltung von Alt und Jung. Das ganze Leben der Hellenen war von diesem agonistischen Zuge beherrscht.

Wollen wir diese Erscheinung verstehen, müssen wir uns noch tiefer in die

hellenische Volksseele versenken. Der Hellene ist Gemeinschaftsmensch. Daher nimmt bei ihm der angeborene Drang, all seine Anlagen voll zu entwickeln, von selbst die Form an, daß er es anderen gleichzutun oder sie womöglich zu übertreffen sucht. Das Streben nach Vorrang, nach Überlegenheit über die anderen haben darum Plato und nach ihm namentlich die Stoiker Panaitios und Poseidonios für einen Urtrieb der menschlichen Natur erklärt. Nur auf diesem Wege konnte ja auch der Einzelne das Ziel erreichen, nach dem er besonders in der alten Zeit strebte, die Anerkennung durch die Gesellschaft. Denn diese bildete sich ihr Urteil am ehesten durch den Vergleich der verschiedenen Leistungen und belohnte den 'besten' durch Auszeichnungen. Unwillkürlich dachte darum auch der Einzelne bei seiner eigenen Leistung nicht so sehr an ihren inneren Wert, sondern maß sie an denen anderer, und der Wetteifer mit diesen wurde zur Triebfeder seines Handelns. Ganz klar hat das schon Hesiod gefühlt und am Anfang seines Arbeitsgedichtes ausgesprochen. Da scheidet er von der bösen Eris, die Streit und Gerichtshändel sucht, die gute, die Zeus zum Segen der Menschheit in der Erde verwurzelt hat. Denn sie ist es, die auch den Trägen aufrüttelt, wenn er sieht, wie sein Nachbar durch Fleiß vorwärtskommt und zu Wohlstand gelangt. Sie weckt den Wetteifer, der alle, den Bauer wie den Handwerker und den Sänger, ja selbst den Bettler anspornt, seine Kräfte zu gebrauchen, um nicht hinter den anderen zurückzubleiben. Sie ist es, die im Leben den Fortschritt bringt.

Auch bei den einzelnen Handlungen und Dingen seiner Umgebung neigt der Hellene dazu, sie nicht absolut zu werten, sondern sie in Vergleich mit Ähnlichem zu stellen oder jedenfalls am Gegenteil zu messen. Auch das ist ein 'agonistischer' Zug, der sich sogar — darüber können hier freilich nur ein paar Andeutungen gemacht werden — in der Sprache ausdrückt. Seit Homer finden wir sehr häufig einen vergleichenden Komparativ, wo wir den Positiv erwarten. „Das ist nicht das Schönere, und es geziemt sich nicht, den schutzflehenden Fremden in der Asche des Herdes sitzen zu lassen" sagt vorwurfsvoll ein Phäake zu Alkinoos. „Wer den Fremden belästigt", droht Penelope, „dem wird es" — wir erwarten etwa „übel bekommen"; aber sie fährt fort: „schmerzlicher sein" (als wenn er es unterläßt). „Das kann nichts schaden" sagen wir, der Grieche: „Das wird nicht das Schlechtere sein." Wer ein Orakel aufsucht, fragt nicht, ob es gut, sondern ob es 'besser' sein werde, einen Plan durchzuführen. Tiefer greift noch diese Relativierung bei der im Griechischen so beliebten Parataxe. Die so ungemein häufigen Partikeln *μέν* — *δέ* lernt der Schüler mit 'zwar — aber' übersetzen, doch das Verständnis des Zusammenhanges hängt meist von der Erkenntnis ab, daß das eine Glied die bloße Folie ist, von der sich das andere abheben soll. „Viel Narthexträger gibt es, aber wenige Bakchen" sagt das Sprichwort. „In Xerxes' Heer waren viele Menschen, aber wenige Männer" stellt Herodot fest. Wenn Hesiod rät: „Ein kleines Schiff mag man ruhig loben; aber erst in einem großen Waren zu verfrachten bringt wirklich Gewinn", liegt ihm natürlich nur am zweiten Gliede. „Die Hoffnung ist vielen Menschen ein Nutzen, vielen aber ein Trug, der zu leichtsinnigem Streben führt" singt in Sophokles' Antigone

der Chor, denkt aber nur an den Frevler. Den Auftakt eines Liedes wählen die Dichter gern so, daß sie dessen Gegenstand zu irgendwelchen anerkannten Werten in Vergleich stellen und über diese hinausheben. „Das Beste ist das Wasser; das Gold leuchtet wie lohendes Feuer; unter den Wettkämpfen aber überstrahlt, wie die Sonne alle Sterne, so Hierons Olympiasieg die anderen" beginnt Pindar sein erstes olympisches Gedicht. „Unter den Göttern gebührt Zeus im Sange der erste Platz, unter den Menschen aber Ptolemaios" — mit dieser Parallele leitet Theokrit seinen Hymnos auf den Herrscher Ägyptens ein, um von vornherein den rechten Maßstab für die Größe des Gefeierten zu geben, und Horaz schließt sich mit seinem Caelo tonantem credidimus Iovem regnare; praesens divus habebitur Augustus der hellenistischen Gewohnheit an. Überall stoßen wir auf dieselbe Erscheinung: Wesen und Wert eines Gegenstandes, eines Menschen, dem die Betrachtung gilt, werden nicht isoliert ins Auge gefaßt, sondern in Beziehung zu Vergleichbarem gesetzt. Sie können nur voll gewürdigt werden, wenn sie eine Art Wettbewerb mit anderem eingehen.

Diese Denkweise greift aber weit über den einfachen Sprachgebrauch hinaus und beeinflußt auch den Aufbau und die künstlerische Formung des Dichtwerks. Wenn am Anfang der Odyssee in der Götterversammlung Zeus auf das selbstverschuldete Geschick des Aigisthos hinweist, so hat dieses Motiv für den Dichter zwar eine selbständige Bedeutung, da er es gleichsam als ethisches Motto über sein Werk setzt, aber rein kompositionell betrachtet bietet die Nennung des Frevlers nur Athena die Handhabe, um für den unverdient leidenden Odysseus einzutreten; und so führen Pindar und andere Dichter oft ein böses Beispiel nur zu dem Zwecke ein, damit sich ein gutes Vorbild von diesem Schatten um so strahlender abhebt. Um die göttliche Kraft des kleinen Herakles, der schon in der Wiege die von Hera geschickten Schlangen erwürgt, heller leuchten zu lassen, gesellt Theokrit in seinem Heraklískos ihm seinen menschlichen Zwillingsbruder Iphikles zu, der beim Anblick der Ungeheuer vor Angst entsetzt aufschreit. Dasselbe künstlerische Motiv leitet schon Sophokles, wenn er der harten, männlich entschlossenen Antigone die weiche, mädchenhafte Ismene und der ganz von dem Schmerz über die Schmach des Hauses und von Rachsucht ausgefüllten Elektra die lebensdurstige, oberflächliche Chrysothemis an die Seite stellt. Auch in Euripides' Alkestis hat der zäh am Leben klebende greise Pheres zwar für das Drama seine eigene künstlerische Funktion, aber zugleich dient er als das Gegenbild zu Alkestis, das uns die Größe ihres Opfers erst voll würdigen läßt. Die gesamte Tragödiendichtung ist ihrem Wesen nach ein Agon, in dem der Mensch mit den von außen auf ihn eindringenden Mächten ringt und, falls er wahre Größe und innere Freiheit besitzt, den Sieg gewinnt, auch wenn er äußerlich zu Boden gezwungen wird.

Agone im eigentlichsten Sinne waren vor allem die dramatischen Aufführungen selbst, ein Wettbewerb, an dem nicht nur die Dichter, Chöre und Schauspieler beteiligt waren, sondern auch die Choregen, die für ihre recht beträchtlichen Geldausgaben dadurch belohnt wurden, daß ihre Namen in den staatlichen Siegerlisten genannt wurden, die man später auch an einer für alle Mitbürger

sichtbaren Stelle inschriftlich veröffentlichte. Der Erfolg des Wettbewerbes hing von dem Entscheid des Preisrichterkollegiums ab, und dieser wies nicht nur dem Urteil der Zeitgenossen die Richtung, sondern hat unverkennbar auch auf die spätere Kunstkritik Einfluß geübt. Die alexandrinischen Philologen gaben in den Vorbemerkungen zu ihren Ausgaben dem kauflustigen Publikum an, zu welcher Wertstufe das Stück gehöre, und stellten auch für die Dichter selbst eine Rangfolge fest. Das führte auf den Einzelgebieten zur Auswahl der besten Vertreter, die als Klassiker in den Schulen gelesen und nachgeahmt werden sollten. Damit wurde von der Kunstkritik als maßgebende Grundlage für das Werturteil der Vergleich mit anderen Männern, die auf demselben Gebiete tätig gewesen waren, festgelegt. Wichtiger war aber noch, daß man auch das Verständnis für die Eigenart eines Dichters und seines Werkes nicht rein aus diesem selbst zu gewinnen suchte, sondern stets den Blick auf die verwandten Leistungen richtete. Von selbst ergab sich das für die bildende Kunst, nicht nur beim Vergleich von Original und Kopie, sondern auch bei Werken, die dasselbe Objekt, etwa das Bild des Zeus oder des Apollo, darstellten und dem subjektiven Können nur durch eine Neugestaltung des Typus Raum boten, und Lysipps Stil ließ sich wirklich am besten durch den Vergleich mit dem verwandten und doch ganz anders gearteten Ideal Polyklets erläutern. Ebenso reizte aber die verschiedene Behandlung des Philoktetstoffes durch die drei großen Tragiker Dion von Prusa zu einem ausführlichen Vergleiche. Wie früh man diese Betrachtungsweise auf das Gesamtwerk der Dichter ausdehnte und wie fruchtbar sie dann werden konnte, zeigt am besten der Agon zwischen Aischylos und Euripides in Aristophanes' Fröschen, der erst durch den Komiker zu einem maßlosen Angriff auf den Dichter der 'Moderne' umgestaltet worden ist, während die Grundlage eine wohl von Gorgias herrührende objektive Würdigung der beiden Dichter und ihrer Gesamtleistung war, die in der Form einer Synkrisis, eines eingehenden Vergleiches, geboten wurde (oben S. 270). In dieser war gezeigt worden, daß die heroische Tragödie des Aischylos und die verbürgerlichte des Euripides einer ganz verschiedenen Geistesrichtung entstammten und als Ganzes darum notwendig einen verschiedenen Kunstcharakter trugen, und daß sich von diesem einen Punkte aus alle einzelnen Unterschiede ergaben: Wortwahl und Sprachstil, Kostüm und Melodie, Gesprächsführung und Handlung, Auswahl und Gestaltung des Stoffes, die Stellung zum Mythos, das Verhältnis des rationalen und des gefühlsmäßigen Elementes und die ganze erziehliche Tendenz der Dichtung mußten durch den Geist einer neuen Zeit und einer modernen Persönlichkeit eine völlige Wandlung erfahren. Die Tiefe dieser Betrachtung ist von den Späteren nie wieder erreicht worden; aber in ähnlicher Weise hat nach peripatetischem Vorgang Plutarch eine Synkrisis zwischen Aristophanes und Menander durchgeführt, und ebenso hat auf rhetorischem Gebiete Dionys von Halikarnaß die hinreißende Gewalt der demosthenischen Rede seinen Schülern dadurch klargemacht, daß er sie mit dem gleichmäßig ruhigen Fluß der isokratischen Broschüren verglich, und Lysias' Anmut hob er von der Trockenheit der juristisch weit schärferen Reden des Isaios ab.

Bei Dionys lesen wir auch eine ausführliche Begründung dieser Methode. Um Demosthenes als den größten Stilisten zu erweisen, habe er es für seine Aufgabe gehalten, die Belege nicht nur aus dessen eigenen Reden zu entnehmen; denn er wisse, daß bei isolierter Betrachtung kein Objekt in seinem Wesen klar erkannt werden könne, und er habe deswegen systematisch den Stil der anderen anerkannten Redner herangezogen, um durch wechselweise Prüfung den besseren ans Licht zu stellen. Der Vergleich mit anderen ist für ihn also das einzige Mittel, um die Eigenart eines Schriftstellers zu verstehen; er trägt aber zugleich dem agonistischen Gedanken Rechnung, der die Überlegenheit über die in Frage kommenden Wettbewerber erweisen will.

Solche Synkriseis waren darum ein fester Bestandteil des rhetorischen Unterrichts und fanden von da aus Eingang auf alle möglichen anderen Gebiete. Der Agon zwischen Tugend und Laster, den Prodikos in seiner Erzählung von Herakles am Scheidewege vorgeführt hatte, wurde in der Populärphilosophie unzählige Male wiederholt und auf ähnliche Gegenstände übertragen. Sogar Plato, der in seiner Politeia als sein Thema formuliert, er wolle rein aus dem Wesen der Gerechtigkeit erweisen, daß sie das höchste Gut des Menschen sei, geht von dem volkstümlichen Kontrastbilde des in tiefem Elend lebenden Gerechten und des im äußeren Glück schwimmenden Frevlers aus, und er schließt mit dem in groteske Form gekleideten, aber sehr ernst gemeinten Ergebnis, daß der vielbeneidete Tyrann 729 (9^3) mal weniger wahre Freuden habe als der gerechte, 'königliche' Mensch.

In den Dienst der Wissenschaft wurde die Synkrisis von dem Geschichtschreiber Polybios gestellt, der mit ihrer Hilfe die Wesensart und die politische Überlegenheit des Römertums verständlich machen wollte. In dieser Zeit gewann sie auch praktisch-politische Bedeutung. Je enger Hellenen und Römer in Berührung miteinander traten, desto mehr empfand man auf beiden Seiten die Verwandtschaft wie die Verschiedenheit. Man verglich Einzelpersönlichkeiten wie Demosthenes und Cicero, bald aber auch die ganzen Nationen, und gerade das trug dazu bei, daß bei den Hellenen das Gefühl für ihre völkische Eigenart geklärt wurde. Mit Genugtuung stellten sie fest, daß diese in sich Werte barg, die neben den Siegern auch den politisch Unterlegenen einen Platz sicherten. Ihren vollkommensten Ausdruck hat diese Stimmung in Plutarchs Parallelbiographien gefunden, die als Ganzes den Eindruck hinterlassen wollen, daß beide Völker sich ebenbürtig ergänzen und berufen sind, in friedlichem Wettbewerb, in dem es weder Sieger noch Besiegte gibt, eine Kulturmission für die gesamte Menschheit zu erfüllen. Es ist die hellenische Neigung zur vergleichenden Betrachtung, die damit den modernen Begriff der 'Antike' vorbereitet hat.

Dem Hellenen liegt das Streben im Blute, durch Ausbildung und Anspannung aller Kräfte des Leibes und der Seele ein Vollmenschentum zu entwickeln. Aber Ansporn und Richtung erhält dieses Streben durch die enge Verbundenheit mit der Gemeinschaft. Aus dieser ist die böse Eris erwachsen, die Neid und Mißgunst gegenüber dem Nächsten, Prozeßlust und Bruderzwist weckte;

um so segensreicher wirkte aber die gute Eris, der Wetteifer, der sich in der engen Lebensgemeinschaft der Polis entzündete und den Einzelnen dazu trieb, wie im Stadion das Letzte an Kraft aus sich herauszuholen, um nicht hinter den anderen zurückzubleiben, nicht nur bei materiellem Erwerb und der Wahrnehmung persönlicher Interessen, sondern auch beim Höhenflug des Geistes und im praktischen Dienste des Ganzen. Nicht jeder Hellene hat diesen Trieb in gleichem Maße in sich verspürt, und nicht alle Stämme waren von dem stürmischen Tatendrang beseelt, den Thukydides als Kennzeichen seines Athenervolkes ansieht, von dem rastlosen Vorwärtsstreben, das sich bei keinem Erfolge beruhigte und durch keinen Mißerfolg entmutigen ließ. Aber etwas lebte doch in der gesamten Nation von dem Geiste des homerischen Helden fort, der seinem Sohne beim Auszug ins Feld als Wahrzeichen die Mahnung mitgab:

„Immer das Höchste zu leisten und über die andren zu ragen."

Hellenentum und Menschentum, Humanität und Humanismus

Von den verschiedensten Seiten haben wir den hellenischen Menschen betrachtet und können nun den ganzen Reichtum, der in seinem Wesen beschlossen ist, zusammenfassend überschauen.

Der bestimmende Wesenszug des Hellenen ist sein starkes Ichgefühl und der Drang, sein Leben von sich aus selbständig nach eigenem Ermessen zu gestalten. Das ist es, was ihn vom Herdenmenschen des Orients scheidet und zum geistigen Führer des Abendlandes gemacht hat.

Das Ichbewußtsein regt sich beim Hellenen am kräftigsten, wenn er auf ein Du stößt, dem gegenüber er Stellung zu nehmen hat. Er steht ja nicht allein für sich, sondern in einem großen Lebenszusammenhang, den sein auf Ordnung gerichteter Sinn frühzeitig als sinnerfüllten Kosmos empfand. In diesem Kosmos walten aber Kräfte, die vom Menschen unabhängig sind und sein äußeres Ergehen bestimmen. Er erlebt an sich selbst, daß eine allgemeine Schicksalsmacht ihm einen besonderen Anteil am Weltgeschehen zuweist und oft genug sein eigenes Wollen und Wünschen durchkreuzt. Er fühlt zugleich die ganze Fülle des Lebens, die ihn umgibt und nicht auf Menschen und Tiere beschränkt ist, und daraus erwächst ihm die Erkenntnis übermenschlicher Mächte, der Götter, die dadurch nicht an Wirklichkeit verlieren, daß sie nur in ihren Wirkungen spürbar sind und sich normalerweise dem Auge des Menschen entziehen. Gerade darum kann sein nach plastischer Anschauung verlangender Sinn sie zu idealen, freilich nach dem eigenen Bilde geformten Gestalten verklären. Diese Götter sind 'die Stärkeren', deren Eingreifen in sein Leben er dauernd erfährt und deren Gunst er sich versichern muß. Aber auch sie stehen innerhalb des Kosmos, und der Mensch ist nicht ihr Geschöpf, sondern er lebt neben ihnen in seinem besonderen Bereich. Er tritt ihnen darum auch nicht als Knecht oder auch nur als fest gebundener Gefolgsmann gegenüber, sondern als freier, selbst über sich verfügender Mensch. Nicht mit Furcht und Grauen, sondern mit Ehrfurcht und Bewunderung für ihre überlegene Größe und Schönheit blickt er zu ihnen auf. Das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit hat er nicht.

Daß dem Schicksal niemand entrinnen kann, wird ihm besonders angesichts des Todes zur schmerzlichen Gewißheit. Aber diese lähmt seinen Lebenswillen und seine Lebenskraft nicht. Bis zum letzten Atemzug kämpft er für sein Dasein, und keinen Augenblick verliert er das Bewußtsein, daß er in seinem Innern

die Kraft hat, allen Schicksalsschlägen zu widerstehen, und daß es seine Aufgabe ist, sich ganz persönlich sein Leben zu gestalten, auch wenn der Erfolg seines Strebens von außen her vereitelt werden kann. Zu den Göttern betet er um Beistand. Aber wenn sie ihn verlassen, spornt ihn gerade das zum vollen Einsatz seiner Kräfte an, und das Gefühl, daß er auch seelisch Einwirkungen von ihnen erfährt, raubt ihm nicht das Bewußtsein der eigenen Verantwortung für sein Tun. Darum taucht für ihn das Problem der Willensfreiheit garnicht auf, und als es die unhellenischen Begründer der Stoa erkannten, waren sie so weit vom hellenischen Geiste durchdrungen, daß sie um jeden Preis die freie Entscheidung des Menschen zu retten suchten, die seinen spezifischen Vorzug ausmachte und die Voraussetzung für jedes sittliche Handeln und Werturteil bildete.

Die Götter sind unsterbliche, vollkommene, allgewaltige Wesen, die in voller Seligkeit ein Leben ohne Mühe und Plagen genießen. Im Gegensatz zu ihnen fühlt der hellenische Mensch die Begrenztheit seines Könnens und die Schwere des Daseins. Aber dieser Unterschied ist nun einmal in der Lebensordnung des Kosmos gegeben, und es wäre sinnlos, sich dagegen aufzubäumen. Er ist aber auch kein Grund zum Pessimismus. Denn innerhalb seiner Grenzen kann auch der Mensch sein Lebensziel erreichen; ja er braucht nur die in seiner Natur beschlossenen Anlagen voll zu entwickeln, dann gelangt er zu seinem bestmöglichen Zustand, zur Arete, und diese muß genügen, um ihm sein Maß von Glückseligkeit zu sichern, gleichviel was das Schicksal äußerlich über ihn verhängt.

Das sichtbarste Du, mit dem sich der Mensch auseinanderzusetzen hat, ist die Gemeinschaft. Der hellenische Drang nach Selbstbestimmung verlangt, daß jeder Einzelne persönlich an der Entscheidung über die gemeinsamen Angelegenheiten mitwirkt. Nur als freier Bürger einer Polis kann er leben. Diese Polis ist für ihn nicht eine äußerliche Rechtsorganisation, sondern die naturgemäße Lebensform, die sich der Geist des Volkes schafft. Das formale Recht verliert bei dieser Grundanschauung an Bedeutung. Um so lebendiger ist der Sinn für soziale Gerechtigkeit, und vor allen Dingen sind die Hellenen die 'politischen Menschen' im tiefsten Sinne, sofern ihr ganzes Denken und Fühlen und Schaffen in der Gemeinschaft seine Wurzel wie seine Krone hat.

Aber innerhalb dieser Gemeinschaft wahrt sich das hellenische Ichbewußtsein das Recht auf Eigenleben, und gerade die Entwicklung der individuellen Anlagen und die Selbständigkeit der Persönlichkeit haben erst die gewaltige Gesamtleistung des Volkes ermöglicht. Diese Geisteshaltung ist es, die den Einzelnen trieb, als Ich sein Leben nach eigenem Ermessen zu gestalten, und die zugleich für das Ganze den Fortschritt brachte, ständig vorwärts drängte und sich theoretisch wie praktisch die Umwelt unterwarf.

Drei Leitsterne stehen über dem Leben der Hellenen, das Wahre, das Gute und das Schöne. Die Hellenen sind die Menschen der reinen Theoria, die auch ohne praktische Abzweckung die Erkenntnis um der Erkenntnis willen suchen und die 'unverhüllte' Wahrheit entschleiern wollen. Den Weg zum Ziele weist ihnen der Logos, der die empirischen Tatsachen nicht nur beobachtet und sammelt, sondern auch verstehen will und nicht eher ruht, als bis er die ganze Vielfalt

der Erscheinungen, die ihm die Sinne zeigen, in einem einheitlichen Weltbilde zusammenfaßt und begreift. Wie die Religion der Hellenen geht auch ihre Wissenschaft von der Fülle des Lebens aus, das den Kosmos durchflutet; aber an die Stelle der einzelnen Göttergestalten setzt sie die eine göttliche Physis, die alles Geschehen nach ihren eigenen Gesetzen regelt. Damit haben sie die Voraussetzung für jede Wissenschaft von der Natur wie von der Geisteswelt geschaffen.

Der Natur stehen die Hellenen anders gegenüber als der moderne Kulturmensch. Sie ist ihnen kein Du, dem gegenüber sie einen Abstand empfinden. Sie ist das große Ganze, dem der Mensch mit Leib und Seele organisch angehört. Das 'naturgemäße Leben' war darum für die Hellenen längst eine Selbstverständlichkeit, ehe es die Philosophie zum bewußten Prinzip erhob. Nicht eine außenstehende Gottheit, sondern die eigene Natur gebot dem Menschen, was er zu tun und zu lassen, wonach er zu streben habe, weil es für ihn wahrhaft gut sei. Sie hatte ihm neben dem Selbsterhaltungstrieb den Drang zum Gemeinschaftsleben eingepflanzt und damit auch das Feld gewiesen, auf dem er sich betätigen solle, und auf dem er nicht nur die Rechte der anderen achten, sondern positiv mitarbeiten müsse. Die Tätigkeit innerhalb der Gemeinschaft bildete den eigentlichen Inhalt des Sittlichguten, und dieses Sittlichgute mußte, weil es der Natur des Menschen entspricht und weil die Gemeinschaft die Grundlage seiner Existenz ist, zugleich für ihn das wahrhaft Vorteilhafte sein.

Das ist freilich eine Erkenntnis, die dem Durchschnittsmenschen infolge mannigfacher Einflüsse verlorengegangen ist. Deshalb ist auch für das praktische Handeln das Streben nach der Wahrheit erstes Gebot. Denn nur das Wissen um das wahrhaft Gute ermöglicht die zielbewußte Lebensführung, die dem Menschen zur Erfüllung seiner naturgesetzten Bestimmung verhilft. Dieses Wissen weckt von selbst das Streben nach dem als erstrebenswert Erkannten, ohne daß dazu für hellenisches Empfinden eine besondere Willensfunktion erforderlich ist. Um so mehr tut not, daß der erkennende Verstand auch gegenüber den irrationalen Trieben und Leidenschaften die Oberhand behält und sich nicht von ihnen auf Irrpfade locken läßt, sondern selbst ihnen Maß und Grenze anweist. Lichte Klarheit soll wie über der Landschaft so über der Seele und dem Leben des Hellenen liegen.

Das eigentliche Charisma der Hellenen ist das ästhetische Empfinden. Schon der Anblick der sinnlichen Schönheit entzückt nicht nur das Auge, sondern wühlt den ganzen Menschen auf; doch auch in den sittlichen Handlungen, in der rechten seelischen Haltung und in der geschlossenen Persönlichkeit erkennt der hellenische Geist Ebenmaß, Harmonie und Schönheit, die bei ihm ästhetisches Wohlgefallen auslösen. Ja, das Sittlichgute wird für ihn zum Schönen im höchsten Sinne, und das Schöne ist ihm nichts anderes als die Form, in der das Gute in Erscheinung tritt. Alles irdische Schöne aber stammt für einen Hellenen wie Plato aus einem Absoluten, in dem sich Wahres, Gutes und Schönes zu einem untrennbaren Dreigestirn vereinen.

Die Schönheit ruft nach Plato den Eros hervor, nicht nur den physischen Zeugungstrieb, sondern auch den schöpferischen Drang des Geistes und treibt

den Menschen zu Höchstleistungen, die ihm eher die Unsterblichkeit sichern als leibliche Kinder. Es ist das Schöne im weitesten Sinne, das Plato dabei vor Augen steht; und das Kunstschaffen, an das wir zunächst denken, tritt für ihn sogar zurück. Aber dieses entsprießt natürlich aus derselben Wurzel, und die Kunst ist für den Hellenen nicht etwa ein äußerer, entbehrlicher Zierat, sondern sie gehört zum eigentlichen Dasein sogut wie die Arbeit und der Erwerb. Das künstlerische Schöpfertum stammt also aus einem irrationalen Urtrieb der menschlichen Seele; aber dieser paart sich beim Hellenen mit dem 'apollinischen' Sinn für Klarheit und feste Ordnung, der nirgends ein gestaltloses Wuchern zuläßt, sondern Werke hervorbringt, die in vollendeter Harmonie tiefen Gehalt und strenge Form vereinen.

Der Erwerbssinn ist den Hellenen durchaus nicht fremd, und sie wissen den Besitz zu schätzen. Aber die Sorge für das tägliche Brot schafft doch in ihren Augen nur den unentbehrlichen Unterbau für die Ebene, auf der erst der Mensch sein Wesen voll entfalten kann. Die Geringschätzung der Handarbeit hat ihren tiefsten Grund darin, daß sie eine höhere Daseinsform kennen und einen Idealismus im Herzen tragen, der in andere Regionen hinaufführt, in die Bewährung echten Mannestums, in die Tätigkeit für die Gemeinschaft, in die Welt des Geistes.

In Sparta und in der alten Adelsgesellschaft hat die einseitige Schätzung von Wehrhaftigkeit und Sport zur besonderen Pflege des Körpers geführt. Aber hohe Ideale leben auch dort, und die Erkenntnis, daß es letztlich auf den Geist ankommt, der den Einzelnen wie die Gesamtheit beherrscht, spricht aus Tyrtaios' und Pindars Liedern vernehmlich genug. Andrerseits haben gerade die Männer, die am entschiedensten den Vorrang des Geistes vertraten, Plato und Aristoteles, ebenso bestimmt auch dem Körper sein Recht gegeben. Neben der musischen Bildung verlangen sie die Gymnastik, damit die Vollmenschen heranwachsen, die den Aufgaben der Gemeinschaft genügen und die höchste Stufe menschlicher Entwicklung darstellen. Der Kaloskagathos, der körperliche Schönheit mit seelischer Vollkommenheit vereint, ist nicht nur für die aristokratische Gesellschaft die Idealgestalt; er ist das Wunschbild, das jedem Hellenen mehr oder minder bewußt vor Augen steht.

Jenseitshoffnungen tauchen bei den Hellenen zu verschiedenen Zeiten auf; aber selbst der Gedanke an ein Fortleben, in dem die Seele durch reines Schauen und Erkennen ihr Wesen voll entfaltet, erschüttert das Bewußtsein nicht, daß der Mensch zunächst im irdischen Dasein seine Bestimmung zu erfüllen habe. Auch der religiös gestimmte Hellene bleibt dem Diesseits zugewandt. Um so heißer brennt in aller Herzen der Wunsch, daß der Ruhm, der schon im Leben schönster Lohn für alle Mühen ist, auch nach dem Tode erhalten bleiben möge.

Bei keinem Volke tritt der enge Zusammenhang des politischen und des gesamten geistigen Lebens so zutage wie bei den Hellenen. Der gewaltige nationale Aufschwung der Perserkriege entfesselte alle Kräfte und führte zur größten Machtentfaltung wie zur höchsten Blüte der Kultur. Als die Polis nach außen hin zur Ohnmacht verurteilt wurde und im Innern die ausschlaggebende

Bedeutung für das Leben der Bürger verlor, schwand bald auch im ganzen Volke die Kraft zu großen schöpferischen Leistungen.

So vielseitig war das Innenleben der Hellenen, daß Spannungen nicht ausbleiben konnten. Geist und Sinnlichkeit, klar abwägender Verstand und heiße triebhafte Leidenschaft, heroisches Ruhmstreben und praktische Erwerbstätigkeit, Himmelsflug des Idealismus und nüchterner Wirklichkeitssinn, Selbstbestimmungsdrang und Beugung vor der schicksalhaften Notwendigkeit, Sehnsucht nach einer göttlichen Gerechtigkeit und das Erlebnis des oft so ganz anders gearteten empirischen Geschehens, vor allem aber der Trieb zum Eigenleben der Persönlichkeit und das Gemeinschaftsgefühl, das die Unterordnung unter das Ganze forderte, begegneten sich und mußten immer wieder Konflikte heraufbeschwören. Aber gerade diese Spannungen bewirkten, daß die Hellenen die ganze Problematik des Menschenlebens empfanden und daß wie der religiöse Glaube so auch die von ihrem Erzieherberuf durchdrungene große Dichtung und der wissenschaftliche Geist immer von neuem zum Grübeln über die letzten Lebensrätsel angeregt wurden. Und das hellenische Denken war klar und folgerichtig genug, um auch vor radikalen Lösungen nicht zurückzuschrecken.

Kein Wunder auch, daß sich die einzelnen Wesenszüge des Volkstums auf verschiedenem Boden und zu verschiedenen Zeiten verschiedenartig und einseitig entwickelten. Die Ilias ist ganz vom Streben nach Ehre und Ruhm erfüllt. In der Odyssee, bei Archilochos und Aristipp ist höchster Wert die Persönlichkeit, die um des Zieles willen auch äußerlichen Schimpf auf sich nehmen darf. Bei Tyrtaios gilt nur der Ruhm, der durch den Einsatz des Lebens für das Vaterland erworben wird, in Pindars Adelsgesellschaft wird das Leben agonistisch durch den Sportsieg gekrönt. Der spartanische Kosmos baut sich ganz auf Ehrgefühl und dem Wehrgedanken auf. In Korinth verhilft der Erwerb zu Ansehen und politischer Macht. Allgemein geht der Einzelne zunächst in der aktiven Teilnahme am öffentlichen Leben auf; aber daneben wählt er sich allmählich nach Anlage und Neigung seinen besonderen Beruf und wendet sich der praktischen Arbeit oder wissenschaftlicher Forschung zu oder gibt sich einfach dem Genußleben hin.

Aber einen glückhaften Zeitabschnitt hat es gegeben, in dem all diese Spannungen und Einseitigkeiten überwunden wurden und der begabteste Stamm des Volkes dessen edelste Wesenszüge in sich harmonisch vereinte und zur höchsten Blüte entfaltete. Das war das perikleische Athen. Der monumentale Bau des Parthenon mit seinen dorischen Säulen, die wie verwachsen mit dem attischen Felsboden scheinen, mit seinem nach Stoff und Form gleich athenischen Giebelschmuck und Fries mag uns ein Sinnbild sein, wie hier sich Kraft und Zucht des Doriertums mit attischer Schönheit und Durchgeistigung paaren. Wohl hat sich politisch der freie Sinn des Atheners bereits die ihm von seiner Natur gewiesene Form des Staates geschaffen, die demokratische Selbstregierung des Volkes; aber dieses Volk hält sich noch an die Mahnung, die ihm der greise Aischylos in seinem letzten Werke durch Athenas Mund ans Herz gelegt hatte:

„Ich rate meinen Bürgern: wahrt euch ehrfurchtsvoll
vor allzugroßer Freiheit wie vor Sklavensinn
und tilgt nicht alles aus dem Staat, was Schauder weckt!
Wer achtet Recht noch, der das Fürchten ganz verlernt?"

Die Gesamtheit und der Einzelne fühlen noch die Bindung an das Gesetz, das sie sich selbst gegeben haben, und sind sich bewußt, daß die Rechtsordnung die unverrückbare Grundlage des staatlichen Lebens sein muß. Freiheit und Gleichheit sind noch nicht vernutzte Schlagworte, sondern Ideale, die mit frischer Lebenskraft die Herzen erfüllen und die Menschen zur allseitigen Entwicklung ihrer Fähigkeiten treiben; die Spannung aber zwischen dem Eigenrecht der Einzelpersönlichkeit und dem Anspruch der Gemeinschaft löst sich in der selbstgewollten, selbstverständlichen Hingabe des Bürgers an das Ganze. Der Athener sträubt sich gegen die Zwangsjacke des spartanischen Drills, aber was dem Milizsoldaten an militärischer Schulung gebricht, wird auf dem Schlachtfelde der Geist ersetzen, der im Bewußtsein, für höchste Güter zu kämpfen, sein Leben in die Waagschale wirft.

Auf so manchem Kampfplatz hat sich dieser Geist zu Lande wie zur See bewährt. Von ihm zeugen noch heute die Kriegerdenkmäler der klassischen Zeit. Die Abschiedsszenen der Grabreliefs zeigen uns die Schwere des Opfers, das der ausziehende Krieger für seine Polis bringt, aber auch die Selbstverständlichkeit, mit der er es — und mit ihm seine Angehörigen — auf sich nimmt. Die stimmungsvollen Bilder der Grabgefäße, auf denen die beiden Brüder Schlaf und Tod den Leib des Gefallenen aufheben, um ihn in der attischen Erde zu betten, wo seine Lieben ihm das Gedächtnismal errichten werden, lassen uns unmittelbar das enge Band fühlen, das den in der Ferne für Athens Ruhm und Größe sterbenden Bürger an seine Heimat knüpft und das auch der Tod nicht zu lösen vermag. Bei den Kampfhandlungen selbst aber kommt es dem Künstler nicht so sehr auf die Veranschaulichung der körperlichen Leistung an wie auf die verantwortungsbewußte seelische Haltung, die nur das eine Ziel kennt, bis zum letzten Atemzuge 'ein wackerer Mann zu werden'. Aber wenn der Sieger dargestellt wird, wie er dem Feinde den Todesstoß versetzt, spricht aus seinem Gesichtsausdruck nicht wilde Wut, sondern eher ein Mitgefühl mit dem Gegner, der unter dem gleichen schicksalhaften Zwange des Krieges steht und gleichfalls für ein überpersönliches Ziel sein Leben einsetzt. In das Grauen des Krieges kommt so ein versöhnender, menschlicher Zug.

Die bildende Kunst dieser Zeit erblickt ihre höchste Aufgabe darin, den Menschen in seiner Vollendung darzustellen; aber gerade darum bringt sie in diesen Kriegerszenen wie auch sonst zum Ausdruck, daß dieser Mensch in der Gemeinschaft lebt und wirkt.

Wie das wirkliche Leben, so erreicht auch die Kunst jetzt den harmonischen Zustand, in dem sich die im hellenischen Wesen angelegte Entwicklung vollendet. Der strenge, von mathematischer Anschauung geleitete Formensinn der alten Zeit verbindet sich mit einem stärkeren Streben nach getreuer Abbildung der

Wirklichkeit und mit dem Willen und der Fähigkeit, die ganze Beweglichkeit und Vielgestaltigkeit des Lebens zur Anschauung zu bringen. Vor einem unkünstlerischen Naturalismus aber schützt der Schönheitssinn, der dieses Leben verklärt, indem er nicht nur alles Häßliche abstreift, sondern auch das Zufällige, Individuelle zurückdrängt und die Einzelerscheinung in eine allgemeine Sphäre erhebt, in der erst ihr wahres Wesen rein und ungetrübt sichtbar wird.

Gleichzeitig erreichte die große Dichtung den Gipfel, auf dem sich, aristotelisch gesprochen, ihre Physis vollendete. Die Komödie war allerdings aus so verschiedenartigen Bestandteilen zusammengewachsen, daß diese selbst durch Männer wie Eupolis und Aristophanes nicht zu einer vollen organischen Einheit verschmolzen werden konnten. Aber das empfindet nur der nachrechnende Verstand, nicht der unbefangen sich hingebende Sinn, der sich vom Dichter in eine über Zeit und Raum erhabene heitere Welt versetzen läßt. Zielbewußt schritt dagegen die Tragödie auf dem Wege fort, den Aischylos mit seinem ganzen Lebenswerk gewiesen hatte. Die Einführung des dritten Schauspielers, die lebendige Technik der Gesprächsführung und die Vervollkommnung der Bühneneinrichtungen ermöglichten ein wirkliches Drama. Form und Gedankengehalt, Chor und Dialog, Logos und Musik standen in vollem Einklang und in rechtem Verhältnis zueinander, und das Ganze war ein Kunstwerk aus einem Guß, ohne die Risse und Sprünge, die uns schon in der euripideischen Tragödie der folgenden Zeit oft empfindlich stören. Die Spannung zwischen Einzelmenschen und Gemeinschaft, die sich im Leben vorbereitet, macht sich auch in der Kunst bereits fühlbar, und Sophokles empfindet schon voll die Tragik der einsam auf sich selbst gestellten, aus dem naturgewiesenen Kreise gelösten Persönlichkeit; aber von all dem Großen, das der Mensch, dieser gewaltige Bezwinger von Erde, Meer, Luft und Tierwelt, geschaffen hat, ist das Höchste der Staat, und den Frevler, der das Gesetz und das bei den Göttern beschworene Recht mißachtet, verflucht der Dichter und stößt ihn aus der Gemeinschaft aus. Immer wieder erinnert er seine sich selbst überhebenden Zeitgenossen an die Nichtigkeit des Menschen und an die Begrenztheit seines Loses und malt in dunkelsten Farben das Elend aus, vor dem auch größte Körperkraft und schärfster Verstand nicht schützt; aber das führt ihn nicht zum Pessimismus. Der fromme Dichter sieht das Schwere wie das Schöne des menschlichen Daseins, aber er bejaht das Leben und findet seinen Frieden in dem unerschütterlichen Glauben an die Güte der Gottheit, die sogar dem zum Frevler gegen die heiligsten Gesetze der Natur gewordenen Oedipus ein seliges Lebensende gewährt. Der Künstler, der Sophokles als die Verkörperung des 'schönen und guten' Menschen, als die harmonische Erscheinung voll Lebenskraft und Lebenswillen bildete, hat sein Wesen richtig erfaßt.

Selbst Euripides, der später in seiner Kunst wie in seinem Leben so starke Spannungen aufweist, gelingen in dieser Zeit Kunstwerke von solcher Geschlossenheit und so reiner Wirkung wie die Alkestis und die Medea. Er schafft ebensowohl die einsam große Gestalt der Barbarin, die ganz auf sich allein gestellt an dem treulosen Gatten die Rache auf Kosten des eigenen Lebensglückes vollzieht, wie

das 'Preislied auf Athen', in dem er seine Vaterstadt feiert, weil sie selbstlos den Schutzflehenden beisteht und im Vertrauen auf die eigene Kraft und den freien Geist der Bürgerschaft den Kampf gegen das mächtige Theben aufnimmt und siegreich besteht, durch den sie die Auslieferung der Gefallenen erzwingt. Dieses Volk verdient den Segen der Gottheit, den ihm am Schluß Athena in eigener Person zusichert. Denn wie diese vereint es harmonisch geistige Größe mit wehrhafter Tat und stellt sie in den Dienst hellenischer und allgemeinmenschlicher Gesittung.

Eine heraklitische 'Harmonie des Auseinanderstrebenden' liegt über dem ganzen perikleischen Athen. Das ist nicht etwa eine Vorstellung, durch die wir Nachfahren das 'klassische' Hellas verklären; es ist das stolze Gefühl, dem Perikles selbst in seiner Rede auf die Gefallenen Ausdruck verleiht: „Wir lieben das Schöne im Verein mit Schlichtheit, und wir lieben das Wissen ohne Einbuße an Kraft. Der Reichtum dient uns mehr zu rechtgewähltem Gebrauch als zu prahlender Rede; und die Armut offen zu bekennen bringt keine Schande, Schande eher, ihr nicht durch Arbeit zu entgehen. Dieselben Menschen haben bei uns den inneren Trieb, sich um ihre persönlichen und um die staatlichen Angelegenheiten zu kümmern, und während sie dabei im einzelnen diesen oder jenen Geschäften nachgehen, doch die Fähigkeit, die politischen Fragen ausreichend zu entscheiden. Denn wir sind die einzigen, die auf dem Standpunkt stehen, wenn jemand sich vom öffentlichen Leben fernhalte, sei er nicht ein friedliebender Bürger, sondern ein unbrauchbarer Mensch, und wir wollen selbst die Dinge entweder wenigstens richtig beurteilen oder selbständig durchdenken. Und in den Reden sehen wir nicht einen Nachteil für das Handeln, sondern erblicken diesen eher darin, wenn man nicht durch Reden aufgeklärt wird, ehe man durch das Handeln an die notwendigen Aufgaben herangeht. Denn auch das ist ein Zug, der uns eigentümlich ist: in einer Person haben wir den größten Wagemut und zugleich die kühle Überlegung über das, was wir unternehmen wollen; wo doch bei den anderen Unkenntnis zum Draufgängertum führt, Überlegung aber die Entschlußkraft lähmt. Die größte seelische Stärke muß man aber wohl billigerweise denen zusprechen, die das zu Fürchtende wie das Angenehme am klarsten erkennen und aus diesem Grunde keiner Gefahr ausweichen."

Perikles kehrt in seinen Worten die politische Seite hervor, die Harmonie von Privatmann und Bürger, wie sie in der 'politischen Tüchtigkeit' in Erscheinung tritt. Aber unbedenklich dürfen wir das, was er sagt, auf die ganze Einstellung zum Leben ausdehnen. Dazu berechtigt uns der Eingangssatz, und noch mehr der Abschluß, in dem er nicht bloß den ganzen athenischen Staat für die hohe Schule von Hellas erklärt, sondern jeden einzelnen Bürger als die geschlossene Persönlichkeit hinstellt, 'die in sich die Kraft trägt, sich auf den verschiedensten Gebieten sicher und gewandt mit gewinnender Anmut zu betätigen' (oben S. 115).

Das Ideal für die Gesamtheit ist der Kulturstaat, der mit innerer und äußerer Stärke höchste Geistigkeit verbindet; zu erreichen ist dieses Ziel aber nur dadurch,

daß dem Einzelnen volle Freiheit gewährt wird, seine persönlichen Anlagen zu entfalten.

Die beste Illustration für dieses Ideal ist der Panathenäenfries des Parthenon. Eine unübersehbare Reihe von Menschen zieht an unserem Blick vorüber, ehrwürdige Priester und verantwortungsbewußte Beamte, Männer und Frauen in feierlichem Prozessionsschritt, rossebändigende Jünglinge und Mädchen mit Opfergeräten; jeder Einzelne eine Persönlichkeit, die mit Kraft und Schönheit die ihrem eigenen Wesen entsprechende Aufgabe erfüllt, und doch sie alle eine Einheit, vom selben Geiste beseelt, nur auf das eine Ziel gerichtet, der Stadtgöttin zu huldigen, die in ihrer Person die Größe und Herrlichkeit des Vaterlandes leibhaftig darstellt. Ein ganzes Volk tritt uns vor Augen in der Vielfalt seiner Glieder, in lebendiger Bewegung und idealer Schönheit, die unmittelbar — das liegt in dem griechischen Worte Charis — die Herzen bezaubert und gewinnt, ein Schauspiel, an dem die Götter selbst ihre Freude haben mögen.

Wie die Kunst kann auch das praktische Leben der Zeit in mancher Einzelgestalt uns eine Vorstellung davon geben, was Perikles bei seiner Kennzeichnung der sich allseitig entfaltenden und doch harmonisch geschlossenen Persönlichkeit vorschwebte. Der Tragiker Sophokles, der in der Antigone den Staat als höchste Kulturschöpfung des Menschengeistes pries, wurde für das nächste Jahr vom Volke zum Strategen gewählt und von Perikles für diplomatische Aufgaben verwendet, bei denen seine ebenso durch Geist wie durch wahre Herzensbildung gewinnende Persönlichkeit ihre Wirkung üben konnte. Der Staat vertraute ihm aber auch das höchste Finanzamt an, bei dem es weniger auf technische Kenntnisse als auf die Lauterkeit des Charakters ankam. Den Politiker Damon trieb seine Liebe zur Musik zu wissenschaftlichen Studien und zur Veröffentlichung eines Buches, in dem er zugleich dafür eintrat, daß diese Kunst als Erziehungsmittel für die Gemeinschaft nutzbar gemacht werden solle. Der Architekt Hippodamos aus Milet, der den Piräus durch ein Netz von rechtwinklig sich kreuzenden Straßen zur ersten modernen Großstadt gestaltete (oben S. 403) und den Auftrag erhielt, für das neu zu gründende Thurii den Bebauungsplan zu entwerfen, veröffentlichte eine Schrift, in der er das staatliche Leben nach dem gleichen festen Schema regeln wollte. Protagoras, der Theoretiker, arbeitete für Thurii die Verfassung aus; mit ihm debattierte der vielbeschäftigte Perikles, 'den man sonst nur auf dem Wege zum Rathaus und zur Volksversammlung sah', einen ganzen Tag lang über einen Rechtsfall von grundsätzlicher Bedeutung. So wird dieser wohl auch manche Stunde im Gespräch mit Pheidias über die künstlerische Gestaltung des Stadtbildes zugebracht haben. Bei Damon hat er Musikunterricht genommen und gewiß nicht nur die Technik gelernt. Die weltanschauliche Höhenlage seiner Reden führt Plato auf den Gedankenaustausch mit Anaxagoras zurück. Aber der Philosoph konnte Wirkung auf den Staatsmann nur üben, weil dieser selbst die vielseitige und doch zugleich harmonisch geschlossene Persönlichkeit war, zu der er jeden seiner Athener machen wollte. Bei Thukydides nimmt er vor dem Volke vier Eigenschaften für sich in Anspruch, die der Leiter des Staates haben muß: Intelligenz, Redegabe, Vaterlandsliebe und Unantast-

barkeit in allen materiellen Dingen. Mit dieser politischen Eignung verband er wehrhaftes Mannestum, und in manchem Kampfe hat er schonungslos sein Leben eingesetzt. Als leitender Staatsmann übernahm er ständig das höchste und verantwortungsvollste militärische Amt und bewies seine strategische Begabung am besten durch den Feldzugsplan, den er für den Entscheidungskrieg faßte; Thukydides bescheinigt ihm ausdrücklich, daß dieser, folgerichtig durchgeführt, zum Erfolge führen mußte.

Perikles feiert die Gefallenen, die als freie Männer in klarer Erkenntnis der höchsten Güter ihr eigenes Leben für das Vaterland opferten, und stellt sie den unsterblichen Göttern an die Seite, die wir nicht mit Augen sehen, aber wegen ihrer Wohltaten verehren; er spricht aber auch das wehmütige Wort, daß der Krieg mit der blühenden Jugend 'den Lenz aus dem Jahre hinwegrafft', und als an seinem Sterbelager die Freunde seine vielen Verdienste und Siege rühmten, meinte er, sie hätten das Größte und Schönste vergessen, daß um seinetwillen kein Bürger ein dunkles Gewand anzulegen brauchte, wie es nicht nur die Hinterbliebenen der Gefallenen, sondern auch die auf den Tod Angeklagten zu tun pflegten. Als er 'den Kriegsgott vom Peloponnes herankommen sah', ist er der Entscheidung nicht ausgewichen, sondern hat mit eiserner Entschlossenheit alle Maßnahmen getroffen, um den Krieg zum siegreichen Ende zu führen und Athen die ihm gebührende Stellung in Hellas zu erhalten. Aber sein Ziel war ein Friede, in dem vollkommenes Menschentum gedeihen könnte, und wenn er nach Beendigung des Krieges gegen Persien diplomatische Schritte unternahm, um die Hellenen zu friedlicher Zusammenarbeit aufzurufen, so ist es ihm damit sehr ernst gewesen.

Um wenigstens die Hälfte der Nation zu einen, hat er den lockeren Seebund zu einem festgefügten Reiche umgebildet. Daß sich das Freiheitsgefühl und der Selbständigkeitsdrang der 'Untertanen' gegen eine solche 'Tyrannis' sträubten, wußte er recht wohl; und Abfallsgelüste hat er tatkräftig unterdrückt; aber unnötige Härten hat er vermieden, und er hatte das feste Vertrauen, daß auf die Dauer die geistige Überlegenheit noch mehr als die materielle Athen die Vormachtstellung in ganz Hellas sichern würden.

Seiner Abkunft nach ein Sproß der ältesten Adelsgeschlechter und, wie Plutarch sagt, 'in seinem Wesen ganz und gar kein Mann des Volkes', ist er doch mit ganzem Herzen und aus reinem Idealismus für den Volksstaat und die liberale Demokratie eingetreten, weil die Einzelpersönlichkeit, von deren freier Entwicklung er die Höchstleistung auch für die Gesamtheit erwartete, sich nur nach Beseitigung aller äußeren Vorrechte zum Segen des Ganzen durchsetzen konnte.

Perikles war durchaus kein kühler Verstandesmensch. Aus echter Herzensneigung hat er die mit allen Vorzügen des Leibes wie des Geistes ausgestattete Milesierin Aspasia zu seiner Gemahlin gemacht und an ihr zeitlebens mit einer Gefühlswärme gehangen, die seine an eine solche Lebensgemeinschaft der Ehegatten garnicht gewöhnten Mitbürger verblüffte. Sogar einen Kuß, erzählte man staunend, gebe er ihr jedesmal, wenn er ausgehe und heimkehre. Tiefsten Eindruck machte es, als bei dem Asebieprozesse, den Perikles' Feinde gegen sie anstrengten,

der große Staatsmann bei der Verteidigung sich sogar zu Tränen hinreißen ließ. Denn sonst kannte man ihn nur als den Mann, der die hellenische Selbstbeherrschung und Sophrosyne in sich verkörperte und sich durch keinen Lärm der Menge oder pöbelhafte Beschimpfungen seitens Einzelner aus der Ruhe bringen ließ. Seelische Harmonie und Ausgeglichenheit, die sich auch in der ganzen äußeren Haltung, in Gang und Kleidung und Sprache und in der Gleichmäßigkeit seiner Lebensführung ausprägten, erschienen den Zeitgenossen als Grundzug seines Wesens. Sie halfen ihm auch über schwerstes persönliches Schicksal hinweg. „Denn als ihm", berichtet bewundernd Protagoras, „zwei Söhne, jung und schön, innerhalb derselben acht Tage starben, trug er es ohne Zeichen von Leid. Sein Gemüt bewahrte die ruhige Klarheit des heiteren Himmels, aus der er allezeit reichen Gewinn zog für Lebensglück, Schmerzüberwindung und für sein Ansehen bei der Menge. Denn jeder, der sah, wie er seine Leiden stark ertrug, erkannte in ihm den hochgesinnten, tapferen, selbstbeherrschten Mann, gerade weil er selbst sich seiner eigenen Hilflosigkeit in solcher Lage nur zu gut bewußt war."

Den 'Olympier' nannten ihn seine Mitbürger und brachten damit zum Ausdruck, wie sehr sie seine geistige und sittliche Überlegenheit empfanden. Willig beugten sie sich darum seiner Leitung, weil sie in seiner Persönlichkeit die besten Eigenschaften des eigenen Wesens in idealer Vereinigung und Abgeklärtheit wiederfanden. So konnten sich in seinem Athen auch die größten politischen Gegensätze versöhnen, die das hellenische Denken kannte. „Es entwickelte sich", sagt Thukydides in seinem Nachruf auf Perikles, „eine Staatsform, die dem Namen nach eine Demokratie, in Wirklichkeit aber eine Regierung durch den ersten Mann war." Demokratie und autoritäre Staatsleitung waren beide einmal wirklich vereint. Und dieser Mann war nicht nur der praktische Staatsmann, der äußerlich Athen zur höchsten Stufe der Macht hinaufführte und im Innern für das materielle Wohl des Volkes und für die Erwerbsmöglichkeiten der ärmeren Schichten sorgte, sondern er war auch das geistige Haupt der Gemeinschaft. Schon das Altertum hat geurteilt, daß die künstlerische Gestaltung der Akropolis wie der ganzen Stadt, an der unter Pheidias' Leitung soviele hervorragende Männer tätig waren, ihre letzte Einheit dem Geiste des Mannes verdankte, dessen Ideen Pheidias in plastische Wirklichkeit umsetzte. Aber wenn wir heute zwischen den kunstvoll aufeinander abgestimmten Säulen der Propyläen zur Burg emporsteigen, den Monumentalbau des Parthenon ehrfürchtig grüßen, dann zum Dionysostheater hinabschauen, und wenn dann als Sinnbild des Ganzen das hoheitsvolle Bild der wehrhaften Athena Promachos vor unserem Geiste auftaucht, dann drängt sich uns etwas noch Größeres auf: Hier hat die Menschheit einen Augenblick erlebt, in dem ein begnadetes Volk in völliger Einheit völkischen, religiösen und künstlerischen Empfindens Leistungen vollbracht hat, die einzig in der Geschichte dastehen; aber möglich wurden diese nur dadurch, daß an seiner Spitze ein Mann stand, der mit seinem Idealismus die ganze Bürgerschaft erfüllte und sie zur Höhe des eigenen Geistes emporzog. Mit Fug sprechen wir vom Athen des Perikles.

Mit Recht erblicken wir in dieser perikleischen Zeit heute auch die 'klassische' Periode, in der die Menschennatur ihre edelsten Anlagen zu harmonischer Vollendung entwickelte. Aber nicht die Sophisten sind die ersten 'Humanisten' gewesen, wie moderne Überschätzung des Gelehrtentums gemeint hat; nein, es war der große geistige Führer seines Volkes, der dieses Ideal erfaßte, vorlebte und in die Herzen seiner Mitbürger hineintrug. An ein allgemeines Menschentum hat freilich Perikles nicht von ferne gedacht. Er war Athener mit Leib und Seele, und sein Athen wollte er zur hohen Schule von Hellas machen. Aus hellenischem Wesen stammte sein Ideal, und nur auf hellenischem Boden konnte es verwirklicht werden. Die freie Persönlichkeit, wie sie ihm vor Augen stand, setzte einen fest umgrenzten Lebensraum voraus und hatte einen ganz bestimmten Lebensinhalt. Sie lebte und wirkte in einer naturgegebenen Gemeinschaft; das war die hellenische Polis.

Wir werden uns nicht einbilden, jeder einzelne Athener habe dieses Ideal verwirklicht oder auch nur begriffen; aber daß es in der Gesamtheit seine Lebenskraft bewiesen hat und die Menschen im Dienste der Gemeinschaft zu Höchstleistungen anspornte, hat auch ein so scharfer Kritiker der Demokratie wie Thukydides anerkannt.

Aber die Harmonie, die dank Perikles' Führung und Vorbild über seinem Athen lag, löste sich nach dem Tode des großen Staatsmannes schnell in schrille Dissonanzen auf. Die freie Hingabe des Einzelnen an den Staat machte einem selbstsüchtigen Individualismus Platz, und als Plato daran ging, die Polis neu aufzubauen, lehnte er auf Grund seiner Erfahrungen Perikles' liberales Freiheitsideal aufs schroffste ab und machte das spartanische Prinzip der unbedingten Unterordnung des Einzelnen unter die Gesamtheit zur Grundlage seiner Kallipolis. Und diese selbst sollte zwar ein Gottesreich sein, das alle Bürger ihrer höchsten geistigen und sittlichen Bestimmung zuführte; aber sie offenbarte den Zwiespalt von Ideal und Wirklichkeit, und sie zerriß nicht nur mit ihrer Trennung der arbeitenden Bevölkerung von der regierenden Schicht die Bürgerschaft in zwei Teile, sondern sie ließ auch mit ihrer radikalen ethischen Zielsetzung innerhalb der herrschenden Geistesaristokratie trotz alles Strebens nach einem Vollmenschentum keinen Raum für die vollkommenen Schöpfungen der hohen Dichtung und der bildenden Kunst, die der Kulturstaat des Perikles hervorgebracht hatte.

Eine Nachblüte hat der attische Geist noch nach dem Zusammenbruch der Polis erlebt, als die Kunst Menanders seinem Lustspiel nicht nur formal die organische Einheit verlieh, um die Aristophanes in seiner politischen Komödie vergeblich ringen mußte, sondern diese auch innerlich umwandelte, nicht so sehr durch den veränderten Stoff und durch originelle Erfindung der Fabel, wie durch die Schilderung der Menschen, die er auf der Bühne zeigte, durch die individuelle Charakterzeichnung der Personen und durch die Gesinnung, die der Dichter ihnen mitgab. Einen Spiegel des Lebens hat schon die antike Kunstkritik Menanders Komödien genannt. „Menander und Leben, wer von euch beiden hat den anderen nachgeahmt?" fragt bewundernd der nüchterne Philologe Aristo-

phanes von Byzanz. Aber es kann kein Zweifel sein, daß dieses Spiegelbild die athenische Gesellschaft in verklärendem Lichte zeigte und daß der Dichter ihr die Züge seines eigenen Wesens mitgegeben hat. In seinen Personen verbinden sich Bildung des Geistes und des Herzens noch einmal zu harmonischem Menschentum, zu einer 'Humanität', die nicht nur Verständnis für den Nächsten und echte Liebe der Ehegatten kennt, sondern sogar die Unterschiede von Frei und Unfrei verwischt, auch den sittlich hochstehenden Sklaven vorführt und aus der geldgierigen Hetäre ein liebendes, sogar mit der Nebenbuhlerin mitfühlendes Weib macht. Immer noch war die Komödie ein Teil des staatlichen Dionysoskultes; aber als Lebensmacht wurde die Religion durch die Philosophie abgelöst, die jetzt in Athen so laut ihre Stimme erhob; und von ihr haben all diese Menschen etwas vernommen. Gern ergehen sie sich in philosophischen Betrachtungen, um ihre persönliche Entscheidung in praktischen Fragen richtig zu treffen und zu begründen. Im 'Schiedsgericht' widerlegt der Sklave Onesimos den Vorsehungsglauben in Epikurs Sinne damit, daß die seligen Götter sich unmöglich mit Sorgen für die unzähligen Menschen abplacken können, kennt aber dafür einen 'Wachoffizier', den sie diesen in die Brust gesetzt haben, den persönlichen Charakter, der dem Menschen sagt, was er zu tun und zu lassen hat, und der in Wahrheit dessen Geschick bestimmt. Die allgemeine Menschheitsidee, für die der Stoiker Zenon warb, war wohl schon vorher dem athenischen Denken nicht mehr ganz fremd; aber wenn Terenz in einem von Menander übernommenen Verse den neuen Geist auf die Formel bringt: „Ich bin ein Mensch, und nichts, was einen Menschen angeht, scheint mir fremd", stimmt der Wortlaut so genau zu der stoischen Lehre, die jeden Mitmenschen als 'Angehörigen' anzusehen gebietet, daß wir vielleicht einen unmittelbaren Einfluß anzunehmen haben. Jedenfalls bringt der Vers grundsätzlich die neue 'humane' Gesinnung zum Ausdruck, die nicht nur dem Mitbürger, sondern jedem Mitmenschen in seinen leiblichen und geistigen Nöten beistehen will, sogar auf die Gefahr hin, daß dieser die Hilfe als unerbetene Einmischung zurückweist. Schon im alten Athen sprach der Buzyge, der Priester, der zur Erinnerung an die Einführung von Ackerbau und Gesittung alljährlich die 'heilige Pflügung' vornahm, einen Fluch gegen den aus, der einem fremden Menschen Wasser und Feuer verweigere oder einem Verirrten den Weg nicht zeige; aber praktisch war dabei an Mitbürger oder besondere Schutzflehende gedacht. Jetzt wurden daraus 'menschliche' Verpflichtungen, die man gegen jeden Mitmenschen zu üben hatte, nur eben weil er Artgenosse war. Das bedeutete ein Hinauswachsen über die Enge des Polisbürgertums, das seinen äußeren Grund in der neuen durch Alexander geschaffenen Weltlage hatte; aber dafür verengte sich innerhalb der Polis der Lebenshorizont des Einzelnen dadurch, daß sich der Blick ausschließlich auf die eigene Person und ihre Belange richtete. Der Staat hat für die Menschen der menandrischen Komödie keine Bedeutung mehr, und Verpflichtungen ihm gegenüber kennen sie nicht. Die alten Leute suchen ein sorgenfreies, behagliches Dasein, und die jungen gehen in Liebe und Wein auf. Die Epheben werden noch in den Waffen ausgebildet, aber nur für die Landespolizei; den Krieg überläßt man Söldnern. Mit Tapferkeit mag nur

der großsprecherische Eisenfresser prahlen, und der Soldat wird zur komischen Figur, die dazu da ist, von dem gebildeten und allem rohen Waffenhandwerk abholden athenischen Jüngling übertölpelt zu werden, wenn er diesem mit gespicktem Geldbeutel sein Liebchen abspenstig macht. „Du bist Soldat, nicht Mensch" wird bei Philemon ein Söldner gescholten.

Es ist eine sehr kultivierte, aufgeklärte, feingebildete Gesellschaft, die Menander vor Augen führt. Diese Athener sind wirklich nicht mehr in erster Linie Bürger, sondern Menschen; aber Vollmenschen im alten Sinne sind sie nicht. Es fehlt ihnen der große Zug der perikleischen Zeit, es fehlen hohe Aufgaben und idealistisches Streben. Die attische Charis ist geblieben: „Wie ist der Mensch voll Liebreiz, wenn er Mensch nur ist!" Aber damit ist das, was vordem Begleiterscheinung eines kraftvollen und tatbereiten Volkstums war, zum eigentlichen Wesenszug eines zwar sehr humanen, aber marklosen Geschlechtes geworden, dessen einziges Ziel ein verfeinertes Genußleben ist. Eine Abendsonne vergoldet noch einmal mit mildem Strahl das Athenertum; aber sie hat nicht mehr die Leuchtkraft und Wärme, die einst die Herzen entflammte und emporriß.

Auch Menanders Personen sind nur in Athen und nur in ihrer Zeit denkbar. Aber mit dem Bürgertum tritt auch das spezifisch Hellenische zurück, und gerade die zeitlosen, allgemein menschlichen Züge hat der Dichter so herausgearbeitet, daß seine Komödie auch von Nichthellenen verstanden und genossen werden konnte und ihre Wirkung bis auf unsere Gegenwart zu üben vermag. Goethe hat Menander trotz der geringen Reste, die er von ihm kannte, wegen seiner 'unerreichbaren Anmut' unmittelbar neben Sophokles gestellt.

Ein besonderes Wort für diese 'Humanität' haben die Griechen nicht geprägt — der seit dem vierten Jahrhundert auftauchende Terminus 'Philanthropie' gibt als Wohlwollen, Freundlichkeit, Herablassung im Verkehr mit Mitmenschen nur eine Seite von ihr wieder —, sie hatten dazu auch keinen Anlaß, weil sie im Grunde doch nur an den Kreis der eigenen Volksgenossen dachten, und sie brauchten da kein neues Wort, weil für sie die 'Bildung', die Paideia, als volle Entfaltung der Menschennatur auch das rechte Verhalten gegen die Mitmenschen einschloß. Der Begriff der Humanität konnte sich erst klar herausbilden, als die Begegnung eines anderen Volkstums mit dem hellenischen das Bewußtsein weckte, daß zwei völkische Ideale ihren gemeinsamen seelischen Grund in einer allgemeinmenschlichen Anlage hätten.

Der Boden für diese Entwicklung wurde durch den Hellenismus geschaffen, der praktisch die Mischung der verschiedensten Volksbestandteile und theoretisch die Anerkennung der Gleichberechtigung aller Menschen brachte. Schon Aristoteles' Schüler Theophrast setzte die Verwandtschaft aller Glieder des Menschengeschlechtes voraus, und der semitische Gründer der Stoa machte sich zum Propheten der neuen Menschheitsidee, die Eratosthenes im Gegensatz zu Aristoteles auf die Formel brachte, man dürfe die Menschen nicht nach ihrer völkischen Abkunft, sondern allein nach ihrem inneren Werte, ihrer Arete, einschätzen. Zu dieser gehörte in erster Linie die rechte Einstellung zu den Mitmenschen, nicht nur die althellenische Gerechtigkeit, sondern die innere Zuneigung und Hilfsbereit-

schaft gegenüber den Mitmenschen, und sie wurde zum eigentlichen Inhalt der für alle Menschen erforderlichen Humanität; dagegen galt die feine Gesittung und Geistesbildung weiter als spezifisch hellenisch, und der 'barbarische' Mensch, der sie sich aneignete, wurde dadurch zum 'Hellenen'.

Damit gaben sich die Völker des Ostens auch zumeist zufrieden; sie begnügten sich, die überlegene Kultur der Hellenen, soweit sie dazu fähig waren, einfach zu übernehmen. Dagegen stieß diese in Rom auf ein eigenständiges, selbstbewußtes Volkstum, das nicht daran dachte, seine Eigenart preiszugeben, zugleich aber dem Hellenentum so verwandt war, daß es mit dessen Hilfe sein eigenes Wesen ergänzen und die in ihm schlummernden Anlagen voll entwickeln konnte.

Auf den verschiedensten Wegen drang im zweiten Jahrhundert der hellenische Geist in Rom ein. Aber für die breiten Schichten öffnete am unmittelbarsten den Zugang die Übernahme und Nachbildung der griechischen Komödie. Denn in ihr tat sich trotz der römischen Umsetzung eine Welt auf, die auch der einfache Mann als verschieden von der seinen empfand, und es konnte auf die Dauer nicht ausbleiben, daß etwas von der fremden Lebensauffassung auch in die bisher als selbstverständlich betrachtete eigene Denkweise hinübersickerte. Bei Plautus und Terenz begegnet uns bereits nicht selten das Wort humanus, vornehmlich im Sinne der mitfühlenden 'humanen' Gesinnung und im Gegensatz zu der 'barbarischen' tierischen Roheit, zur inhumanitas; die Geistesbildung tritt dagegen in der Wortbedeutung noch zurück. Aber unmerklich breitete sich doch durch das alljährliche Erleben der fremden Welt das Gefühl aus, daß es auch für die Römer nur von Nutzen sein könne, wenn das alte, nur auf praktischen Erwerb und Vorteil eingestellte Bauerntum mit attischer Urbanität und Geisteskultur durchtränkt würde und sich die rein im Dienst an Heer und Staat aufgehende virtus mit einer das ganze Leben durchdringenden Gesittung verbände. Auch der echtrömische Sinn für das starre formale Recht konnte in der Berührung mit den hellenischen Begriffen von Gerechtigkeit und Billigkeit eine wohltuende Milderung erfahren. Damit war der Weg vorgezeichnet, bei Wahrung der völkischen Eigenart durch Aufnahme fremder Züge auf eine höhere Stufe des Menschentums emporzusteigen.

Aber die Komödie mochte wohl einen allgemeinen Eindruck vermitteln und einzelne Anregungen geben; tieferen Einfluß konnte nur die Philosophie gewinnen. Da wurde es entscheidend, daß Panaitios in enge Beziehung zum Scipionenkreise trat und hier geradezu zum geistigen Mittelpunkte wurde, und daß er dann durch sein großes Werk über die Pflichten in weiteren Schichten für ein neues Menschenideal warb, das er auf Grund der stoischen Logosphilosophie, aber mit persönlichem, rein hellenischem Empfinden zeichnete. Hellenisch ist die Art, wie er den Menschen als das Gesamtwesen auffaßt, in dem Leib und Seele ihrer Natur nach in enger Wechselwirkung und Harmonie stehen; hellenisch ist seine Anschauung von den Urtrieben und Grundtugenden der Menschennatur, die Schätzung des Erkenntnistriebes und der Wissenschaft, die Würdigung der Gerechtigkeit als der vom formalen Recht unabhängigen sozialen Gesinnung, die Umgestaltung der Tapferkeit zu dem über alles Irdische erhebenden Hochsinn,

endlich die Wertung der Sophrosyne, die durch die Herrschaft des Logos über die Triebe der Seele Frieden und Freudigkeit und dem ganzen Leben Gleichmäßigkeit und Folgerichtigkeit gewährleistet. Hellenisch ist vor allem das ästhetische Empfinden, das in der harmonischen Vereinigung aller seelischen Grundkräfte die wahre Schönheit des Menschen erkennt, das Sittlichgute zum 'Sittlichschönen' macht und an der geschlossenen Persönlichkeit, die uns im Leben gegenübertritt, dasselbe Wohlgefallen findet wie an den Personen des Dramas. Plutarch schildert einmal die Harmonie, die über Perikles' ganzem Wesen lag, genau mit den gleichen Zügen, die Panaitios seinem idealen Menschen beilegt. Aber wenn dieser das Lebensziel und den Lebensstil der geschlossenen Persönlichkeit entwickelt, taucht vor unserem Blick doch noch eher das Bild der römischen Großen wie Scipio auf, deren Lebensraum nicht die kleine griechische Polis, sondern das Weltreich war. Auf die römischen Aristokraten ist es berechnet, wenn Panaitios dem Hochstrebenden als sein schönstes, sein sittliches Ziel das Führertum weist, das sich selbstlos in den Dienst der Gemeinschaft stellt. Panaitios' Ideal ist nichts anderes als die Verschmelzung hellenischer Paideia mit römischer Kraft, Zucht und Staatsgesinnung.

Die Römer mußten für das Sittlichschöne ihr honestum einsetzen, das 'Ehrenwerte', das im ursprünglichen Sinne den Weg zu den staatlichen 'Ehrenstellen' bahnte und erst jetzt vertiefte Bedeutung erhielt, und auch sonst die hellenischen Gedanken dem eigenen Empfinden anpassen; aber gerade die besten Römer haben in Panaitios' Ideal die Erhöhung und Erfüllung des eigenen römischen Wesens gesehen. Panaitios selbst hatte trotz seiner Schätzung der individuellen Persönlichkeit die letzte Norm für das Handeln in der allgemeinen Menschennatur gefunden. So konnte sich hier die Idee eines über die völkischen Grenzen hinausgreifenden Menschentums bilden; aber konkret entwickelte sich dieses doch auf dem Boden eines bestimmten, scharf ausgeprägten Volkstums, und nichts lag dem Aristokraten Panaitios ferner als ein allgemeines, für alle Menschen in gleicher Weise gültiges und ihre Verschiedenheiten außer acht lassendes verschwommenes Menschenideal. Sogar innerhalb des einzelnen Volkes stellte er die größten Unterschiede nach Herkunft, Erbmasse, Begabung, Stand und Beruf fest, und er selbst hatte in erster Linie seine Standesgenossen vor Augen und wollte namentlich den Römern ihre sittliche Aufgabe zeigen.

Von der weichen, Ruhe und Genuß suchenden, etwas kleinbürgerlichen Humanität Menanders war diese männlich tatkräftige, von Verantwortung gegenüber dem Staate getragene Lebensauffassung grundverschieden. In ihr lebte der perikleische 'Humanismus', der die allseitige Entfaltung der Persönlichkeit im Dienste der Gemeinschaft erstrebte, in einer durch die Begegnung zweier Völker bedingten und für ein Weltreich umgeformten Gestalt wieder auf.

Dabei konnte doch auch der Gedanke der Humanität durch Panaitios gefördert und für Rom fruchtbar gemacht werden. Denn die Paideia, die für ihn zur vollen Entfaltung der menschlichen Kräfte gehörte, umfaßte nicht nur intellektuelle Ausbildung, Beherrschung der gesellschaftlichen Formen und Vornehmheit in Auftreten und Gesinnung, sondern auch ein 'menschliches' Verhalten

gegen den Nächsten, namentlich gegen die sozial Tieferstehenden. Schon die alten Römer kannten die Milde gegen die Besiegten; aber wenn jetzt in den besten Kreisen der Aristokratie das Bewußtsein lebendig wurde, es sei für den einzelnen Statthalter sittliche Pflicht, die Untertanen nicht als Ausbeutungsobjekt zu betrachten, sondern dafür zu sorgen, daß sie ein möglichst gutes, glückseliges Leben führten, so ist das Geist von Panaitios' Geist. Cicero hat in dem Schreiben, das er an seinen Bruder Quintus bei dessen Antritt der Provinzialstatthalterschaft richtete, ausdrücklich anerkannt, daß diese humanitas von den Griechen stamme.

So hat also Panaitios den Boden für eine römische Humanitas vorbereitet; aber wie der Terminus, so hat sich auch die Sache erst im ersten Jahrhundert entwickelt. Panaitios' allgemeines Menschenideal wurde von seinem Schüler Poseidonios aus metaphysisch-religiösem Gefühl heraus dahin vertieft, daß er das eigentliche Wesen des Menschen in seinem göttlichen Teil, in dem Dämon seines Innern fand und ihm die Aufgabe zuwies, theoretisch wie praktisch an der göttlichen Ordnung der Welt mitzuarbeiten. Die Humanität im engeren Sinne hat aber ihr Gepräge erst von dem Römer erhalten, der wie kein anderer in seinem ganzen Wesen den Bund mit dem Hellenentum vollzog. Cicero führt die humanitas nicht nur dauernd im Munde, sondern hat sie auch in seinem Leben verwirklicht. An die Stelle des panaitianischen Aristokraten tritt freilich bei ihm, dem homo novus, der 'Gebildete'; aber dieser homo politus ist der Mensch von geistigem Adel, der alle Anlagen seiner Natur zum edlen Menschentum entwickelt. Er beherrscht die gesamte Verstandesbildung seiner Zeit, hat Sinn für Wissenschaft und Freude am Schönen; er verfügt über Anstand, Taktgefühl, Höflichkeit, sokratischen Humor und Witz; er erweist sich als kultivierter Mensch durch sein gepflegtes Äußere ebenso wie durch seine gesellschaftlichen Vorzüge und Umgangsformen; damit verbindet er aber vor allem Vornehmheit der Gesinnung und tiefe Herzensbildung, ein aus dem Innern quellendes Wohlwollen für die Mitmenschen, das zur uneigennützigen Unterstützung treibt und — im Gegensatz zum Altrömertum wie zu Panaitios, bei dem gerade die humanitas Strenge gegen den Störer der Gemeinschaft verlangt, — Verständnis für die Schwächen des Mitmenschen hat, Nachsicht übt und neben dem formalen Recht auch die Billigkeit zu Wort kommen läßt.

Eine gerade Entwicklungslinie führt von Perikles' hellenischem Vollmenschentum über das Ideal der geschlossenen Persönlichkeit, das Panaitios als Hellene nach seiner Begegnung mit dem edelsten Römertum aufstellt, bis zu Ciceros Humanität. Cicero lehnt sich ausdrücklich an Panaitios' Werk über die Pflichten an, und er fühlt sich berufen, die Tradition des Scipionenkreises fortzusetzen. Aber unwillkürlich tut er das aus dem Geiste einer neuen Zeit und aus seiner eigenen milden, 'humanen' Gesinnung heraus. Er ist echter Römer, aber so tief hellenisiert wie keiner seiner Mitbürger und gerade darum innerlich fähig und bereit, in sein Menschenideal Züge aufzunehmen, die dazu dienen können, sein eigenes Volkstum zu durchseelen und zu vergeistigen.

Altrömische Starrheit und Härte verbinden sich bei ihm mit mitfühlender Milde und feiner Gesittung; die römische Würde, die gravitas, geht mit der

attischen Charis einen Bund ein, und das Bauerntum Catos weicht einer verfeinerten Kultur, die mit römischer Festigkeit und Kraft hellenische Geistigkeit und Menschenliebe verschmilzt. Das ist die 'antike Humanität', wie sie der modernen Zeit vorschwebt. Aber auch sie ist nicht etwa aus der allgemeinen Menschheitsidee erwachsen, sondern aus der Begegnung zweier engverwandter Völker, deren beste Eigenschaften sich in ihr zur Einheit verbinden, und sie beseitigt zwar die zwischen diesen bestehende Scheidung, schließt sie aber dafür um so fester gegenüber der sonstigen 'barbarischen' Menschheit zusammen. Cicero fühlte sich nur als Römer und hätte es sich energisch verbeten, wenn man ihn auf Grund seiner Humanität mit einem 'gebildeten' Neger auf eine Stufe gestellt hätte. Nur aus dem römisch-griechischen Volkstum und aus dessen historischem Werdegang wird diese Humanität verständlich.

Wichtiger ist aber noch ein anderes, das von den Modernen ganz übersehen wird. Die humanitas erschöpft für Cicero nicht etwa das ganze Menschentum und kann es nicht tun. Denn sie geht im wesentlichen nur den privaten Bereich an, nicht aber die Tätigkeit für den Staat, die den Lebensinhalt des Römers bildete. Als Cicero in seinem Konsulat gegen die catilinarische Verschwörung einzuschreiten hatte, wäre für sein eigenes Gefühl 'Humanität' Verbrechen gegen die Gemeinschaft gewesen. Und auch sonst gilt für das öffentliche Leben das Gesetz, daß sich Humanität mit Festigkeit und Strenge paaren muß. Wenn Cicero darum in seinen Reden oder Empfehlungsbriefen einen Menschen als echten Römer und geeignet für praktische Aufgaben rühmen will, nennt er nie nur die humanitas, sondern verbindet mit ihr die virtus oder spricht von dieser auch in altrömischer Weise allein. Genau so verfährt Cäsar, wenn er von dem jungen Procillus, den er als Gesandten zu Ariovist schickt, sagt, er sei ein Mann von höchster virtus und humanitas. Procillus besitzt, sollen wir uns sagen, die geistige Bildung und Gewandtheit, die für diplomatische Verhandlungen notwendig ist, und zugleich die Festigkeit, um die römischen Belange kraftvoll zu vertreten. „Gedenke, daß du ein Mensch, aber auch, daß du ein Mann bist!" schreibt Cicero einem Freunde.

Für Panaitios und den Scipionenkreis bildeten politische Gesinnung und persönliches Leben eine harmonische Einheit wie in Perikles' Zeit. Im ersten Jahrhundert war auch in Rom die Individualität so weit erstarkt, daß sie sich neben dem politischen Lebensbereich einen privaten schuf, der seinen eigenen Gesetzen und Idealen folgte. Das war das Gebiet der vom hellenischen Geiste durchtränkten humanitas, die man nun als etwas Besonderes neben die altrömische virtus stellte.

Erst die Vereinigung der humanitas mit der virtus ergab also für dieses Geschlecht das Bild des vollkommenen Römers und Menschen. Und nun kam die augusteische Zeit, in der das römisch-italische Nationalbewußtsein noch einmal einen mächtigen Auftrieb erhielt. Augustus erhob die Wiederbelebung der altrömischen virtus zu seinem Regierungsprogramm, und in seinem Sinne pries diese Horaz in seinen Römeroden als das alleinige Ideal des Volkes. Der über-

feinerten, verweichlichten Gegenwartskultur stellte er die männliche Kraft und vorbildliche Sittenstrenge des einfachen Bauerntums der alten Zeit gegenüber. Damit mußte der Glanz der humanitas verblassen, und sogar das Wort wurde im Sprachgebrauch selten. Erst allmählich kam dieses wieder zur Geltung, aber, wie schon die Zeitgenossen empfanden, in veränderter Färbung. „Cicero, Varro und überhaupt die Älteren", stellt im zweiten Jahrhundert Gellius fest, „verwendeten das Wort humanitas für 'Bildung' im Sinne der griechischen Paideia; jetzt versteht man darunter die Philanthropie, das Wohlwollen gegen die Mitmenschen." Die Antithese ist insofern überspitzt, als für Cicero wie für Menander zur 'Bildung' auch die Herzensbildung und Menschenfreundlichkeit gehörten; aber eine Verschiebung und Verengung des Begriffs humanitas hat sich tatsächlich vollzogen. Sie bezeichnete jetzt die soziale Gesinnung, die unter dem monarchischen Regiment wenig Gelegenheit zu aktiver Beteiligung am öffentlichen Leben hatte, zumal der Verwaltungsdienst immer mehr Sache des Berufsbeamtentums wurde, und die darum zur privaten Menschenfreundlichkeit wurde und sich als liebevolle Fürsorge für die einzelnen Mitmenschen betätigte. Wie bei den griechisch sprechenden Gliedern des Reiches die Philanthropie, so wurde darum bei den Lateinern die humanitas als 'humane' Gesinnung und Hilfsbereitschaft in Sprache und Leben zum Kennzeichen edlen Menschentums, — „Solange wir unter den Menschen weilen, wollen wir Menschlichkeit üben" schließt Seneca sein Werk über den Zorn —, bis sie von der christlichen caritas abgelöst wurde.

Im Mittelalter wurde das irdische Dasein zur Vorbereitung auf das Jenseits und das Leben nicht mehr vom Menschen aus normiert, sondern durch Gottes Gebot und die Heilige Schrift geregelt. Aber als sich dann die Renaissance von der kirchlichen Bevormundung und von der scholastischen Einschnürung befreite, und als ein neues Kraftgefühl mit Hilfe der Antike wieder in der eigenen Natur die Richtschnur für das Tun des Menschen fand, war Cicero der Hauptvermittler des antiken Gedankengutes, und damit kam auch seine humanitas wieder zur vollen Geltung. Mit der Antike einte dieses Geschlecht das starke Ichgefühl und der Drang, das eigene Wesen voll zu entwickeln; aber die hellenisch-römische Bindung an Staat und Volkstum trug es nicht im Herzen. So war es unausbleiblich, daß es diese Seite des antiken Wesens nicht empfand und allein in der humanitas auch ohne virtus und Staatsgesinnung die volle Verwirklichung eines Menschentums sah, das an keine Grenzen des Volkstums gebunden war. Damit riß aber dieser 'Humanismus' den Menschen aus dem naturgemäßen Zusammenhang heraus, in dem der antike Mensch, der römische wie der perikleische, mit der Gemeinschaft stand.

Das konnte auch nicht anders werden, als Winckelmann den unmittelbaren Zugang zum Hellenentum gewann. Es waren das ästhetische Empfinden und die Freude an der Schönheit — diese freilich im weiten hellenischen Sinne —, die eine neue Welt erschlossen. Aber ein Verständnis für die politische Haltung des hellenischen Menschen ging diesem 'zweiten Humanismus' erst recht ab. Man stellte die römische Kraft der griechischen Schönheit gegenüber, und für einen Mann wie Wilhelm von Humboldt lag die Vorbildlichkeit des hellenischen

Menschen in der Vollendung der individuellen, nur auf das eigene Ich bezogenen, von allen äußeren Bindungen freien Persönlichkeit.

Erst die dann einsetzende neue Bewegung in der Altertumswissenschaft, die sich die allseitige Erforschung des antiken Lebens zum Ziele setzte, räumte mit der Vorstellung auf, als ob die Griechen ein absolutes, von Zeit und Raum unabhängiges Menschentum dargestellt hätten. Es erwachte die Erkenntnis, daß auch sie ein Einzelvolk von ausgeprägter und durch die historische Entwicklung mitbestimmter Eigenart gewesen seien, und allmählich begann man auch zu empfinden, was es bedeute, daß ein echter Hellene den Menschen als ein zur politischen Gemeinschaft veranlagtes Lebewesen definiert hatte. Erst damit war der Blick dafür frei, daß in Hellas zum Vollmenschen das Gemeinschaftsgefühl gehörte und dort die Einzelpersönlichkeit ihr Wesen nur innerhalb der staatlichen Organisation vollendete; und man begriff, daß gerade die größten Werke der Dichtung und bildenden Kunst bei den Hellenen aus der Gemeinschaft und für die Gemeinschaft geschaffen worden seien.

Damit mußte sich aber auch der Sinn des Humanismus wandeln. Die Erkenntnis setzte sich durch: Wer ein Vollmensch im Sinne des rechtverstandenen Hellenentums sein will, darf nicht die Selbstformung zur individuellen Persönlichkeit als eigentliches Lebensziel ansehen. Er muß sich immer vor Augen halten, daß er von Natur Glied eines Ganzen ist; er wird sich die innere Freiheit und Selbständigkeit wahren, sein Eigenleben führen und die höchste Instanz für alle Lebensentscheidungen nur in der eigenen Brust suchen, aber den Dienst an der Gemeinschaft — im tiefsten Sinne verstanden — als seine wahre sittliche Aufgabe erkennen. Nur innerhalb der Gemeinschaft kann der echte Humanismus die Vollendung der Menschennatur suchen. Wer in ihm heute noch eine Gefahr für völkisches Empfinden und Staatsgesinnung wittern wollte, würde damit nur zeigen, daß er die Ergebnisse der Wissenschaft nicht kennt und die Hellenen nicht versteht. Es gibt keine bessere Erziehung zum Gemeinschaftsgefühl als die Vertrautheit mit dem Hellenentum.

Wir sehen heute in den Griechen nicht mehr die absolut vorbildlichen Menschen. Um von Verirrungen wie der Knabenliebe oder von Unmenschlichkeiten wie der Kinderaussetzung zu schweigen, die gerade in der 'humanen' Gesellschaft Menanders gang und gäbe war, fühlen wir die Einseitigkeit, die in dem mangelnden Sinn für Wesen und Wert des Weibes, in der Unterschätzung ehrlicher Handarbeit und in der Überbewertung der schönen Form auf Kosten des Inhalts lag. Wir empfinden vor allem die Tragik, daß derselbe Drang zur Selbstbestimmung, der die Griechen befähigt hat, als erstes Volk ein politisches Leben zu entwickeln und ein freies Staatswesen zu schaffen, dieses durch individualistische Überspannung wieder zerstört und damit dem Volk nicht nur die Freiheit, sondern auch die Lebenskraft genommen hat. Trotzdem bleibt bestehen: Die Hellenen haben nicht nur kulturelle Einzelleistungen hervorgebracht, die von keinem Volke und in keiner Zeit übertroffen worden sind, sondern sie stehen auch überhaupt am Anfang der abendländischen Kultur. Denn sie haben den Grund für die Wissenschaft, die Philosophie und die Kunst gelegt und dem gesamten

Geistesleben der Neuzeit die Richtung gewiesen, in der es sich allein bewegen und fortschreiten kann. Sie sind das Volk, das in seiner Blütezeit gerade durch die Entwicklung des eigenen Wesens die edelsten Kräfte der Menschennatur so harmonisch zur Entfaltung gebracht hat, wie dies der Menschheit nie wieder gelungen ist. Darum können die Hellenen uns noch heute Wege weisen und als Vorbild dienen.

Plato hat in seinem Lysis am Schluß ausgesprochen, daß Liebe und Freundschaft nur zwischen Menschen bestehen, die miteinander verwandt und doch voneinander verschieden genug sind, um sich gegenseitig ergänzen und vollenden zu können. So beruht auch die Liebe der Deutschen zum hellenischen Volke nicht auf Zufall und Laune, sondern auf der naturhaften Artverwandtschaft und auf dem Gefühl, daß gerade das Hellenentum dazu verhelfen kann, das eigene Wesen allseitig zu entwickeln und zu erhöhen. Den Segen, den die Begegnung mit den Hellenen bringt, haben alle Völker verspürt, insbesondere aber wir Deutsche, und ihn werden wir auch weiterhin nicht entbehren können. Gerade in den Zeiten der Not. Denn auch für uns hat Perikles als Vermächtnis die Mahnung hinterlassen: „Was eine höhere Macht verhängt, müssen wir als Notwendigkeit hinnehmen, und was von den Feinden kommt, mannhaft ertragen. Gegenüber allem aber, was das Schicksal bringt, gilt der Satz: Wer sich in seiner inneren Haltung am wenigsten niederdrücken läßt und in seinem Tun die größte Widerstandskraft bewahrt, der fährt am besten, der Staat wie der einzelne Mensch."

Belegstellen und Literaturangaben

Ziel und Gang der Darstellung

S. 5, Z. 23. Hingewiesen sei auf Jägers Paideia, der sich sein Thema enger begrenzt, aber dabei immer das ganze Geistesleben der Hellenen im Auge behält, sowie auf Snells Buch 'Die Entdeckung des Geistes', Hamburg 1946 (erst nach dem Druck meines Textes erschienen).

Erster Teil. Das Ich und das Du

I. Das hellenische Ichgefühl

Außer Erwin Rohdes grundlegendem Buche Psyche, 9./10. Aufl. besorgt von Weinreich, Tübingen 1925, vgl. Bickel, Homerischer Seelenglaube, Schr. d. Königsberger wiss. Gesellschaft, geisteswr. Klasse I 7 (1925); Böhme, Die Seele und das Ich im Homerischen Epos, Leipzig 1929, und Snell, Entd. d. G. 15 ff. Schadewaldt, Von Homers Welt und Werk, Leipzig 1944.

S. 9, Z. 5. Augustin, Conf. VII 22. X 9.
S. 11, Z. 13. 28. *Z* 447. *λ* 222.
S. 12, Z. 6 v. u. *A* 194.
S. 13, Z. 5. *I* 458. Übersetzung wie meist auch sonst in Anlehnung an Rud. Al. Schröder.
S. 13, l. Abs. Voigt, Überlegung und Entscheidung. Studien zur Selbstauffassung des Menschen bei Homer. Hamburg 1933.
S. 14, Z. 1. 11 ff. 35. *v* 18 ff. *I* 410. *A* 352 ff. *I* 417. *Σ* 98 ff. *A* 401.
S. 15, Z. 6 ff. *T* 86. *I* 119. *δ* 261. Vgl. *T* 270 ff.
S. 16, Z. 19. Geffcken, Griech. Epigramme 87b.

II. Der Mensch und das Schicksal

Leitzke, Moira und Gottheit im alten griechischen Epos, Göttingen 1930. Eitrem, 'Moira' in RE. v. Wilamowitz, Der Glaube der Hellenen, Berlin 1931, I 356 ff. Walter F. Otto, Die Götter Griechenlands, Bonn 1929, 337. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion I, München 1941, I 201 ff. und 338 ff. Naumann, Germanischer Schicksalsglaube, Jena 1934. Gehl, Der germanische Schicksalsglaube, 1939.

S. 17, Z. 1 ff. *Φ* 281. *ε* 312. *ω* 34.
S. 18, Z. 7. 18 ff. Pausan. VI 20, 15. Gebhard, 'Taraxippos' in RE. *O* 468. Pindar fr. 76.
S. 19, Z. 24. 34 ff. *Ω* 527. *T* 87. *X* 209 ff.
S. 20, Z. 5. 10 ff. 24. 38. Otto a. a. O. 337. *Y* 302. *ε* 114 u. ö. *Γ* 182. *Π* 658. Nilsson S. 343[1]. *η* 187.
S. 22, Z. 7 ff. 16 ff. 31. *ε* 288. 345. *ϑ* 511. *Z* 487. *B* 155. *P* 321. *ε* 436. *Y* 336. *Y* 30. *Φ* 517. *a* 32 (Jäger, Solons Eunomie, Sb. Berl. Akad., phil.-hist. Kl. 1926, 73).
S. 23, Z. 11. 36 ff. *η* 187. *Ω* 49. Alkaios fr. 80. *ψ* 241. Heraklit *B* 94. Parmenides *B* 8, 37. 14. Anaximander *B* 1.
S. 24, Z. 30 ff. Pindar Nem. 4, 61. Aischylos Prom. 514, Hiket. 673, Eum. 960, Prom. 50. Pohlenz, Die griechische Tragödie, Leipzig 1930, I 65. 76.
S. 25, Z. 35. Zum Folgenden vgl. mein Tragödienbuch (Register!), bes. über Orest I 114, über Oedipus und Antigone (bes. V. 875. 817 ff.) I 223. 198 f.
S. 28, Z. 3 ff. Hepta 750. 281. 804 ('Tragödie' I 80 ff.). Agam. 218. 177. 1497 (Trag. I 102 ff.).
S. 29, Z. 27. Heraklit *B* 119.
S. 30, Z. 1 ff. Plato Gorgias 512 e, Politeia 617 (Stenzel, Platon der Erzieher, Leipzig 1928, 179 ff.).

S. 30, Z. 29 ff. 38 ff. Nik. Ethik III 1—3. Epikur fr. 281. Lucrez II 277 ff. Epikur ep. III 133.
S. 31, Z. 12. SVF (= Stoic. vet. fragm.) II 974 ff. Pohlenz, Stoa und Semitismus, Neue Jahrb. für Wissenschaft und Jugendbildung, 1926, 264 ff. Gundel, 'Heimarmene' in RE.

III. Der Mensch und die Gottheit

Außer den unter II genannten Werken von v. Wilamowitz, Otto, Nilsson und Rohdes Psyche (I) vgl. Kern, Die Religion der Griechen, 3 Bde., Berlin 1926—1938, und von Einzelaufsätzen Herter, Die Götter der Griechen, Bonner Kriegsvorträge, Heft 57, Bonn 1941, und Snell, Entd. d. Geistes, S. 38 ff. Schadewaldt, Homer 242 ff.
S. 34, Z. 5. 20. Herodot I 105. Pohlenz, 'Kronos' in RE.
S. 35, Z. 28. 42 ff. Aischylos Eum. 302. Plutarch Them. 12. Aristoph. Wespen 1086. *χ* 240. *H* 59.
S. 38, Z. 17. 28 ff. Besonders Empedokles *B* 8—12. Hesiod Erga 145, Theog. 187, vgl. 563, Erga 108.
S. 39, Z. 35. Plato Gorg. 524 a, Ges. 966 d. *π* 196.
S. 40, Z. 35 ff. *ε* 427. 437. *η* 280. *Ψ* 383 ff. 774. *X* 216. Schadewaldt, Homer 270.
S. 41, l. Abs. Phaidon 105 b—106 e, Ges. 895 c, Phaidros 245 c, Tim. 30, Ges. 889 bis 899 d; 899 b *θεῶν πλήρη πάντα* nach Thales *A* 22. 23. Hippokrates üb. d. Epilepsie 18. Aristoteles 645 a. 17.
S. 43, Z. 6 v. u. *Δ* Anf. *X* 209 ff.
S. 47, Z. 33. *A* 400. *O* 184.
S. 48, Z. 15. 38 ff. Euripides Hippol. 61 ff. *ν* 297. *Ψ* 315.
S. 49, Z. 35. *o* 319 ff.
S. 50, Z. 18 ff. 34 ff. Dirlmeier, Arch. Relig. XXXVI 2. Kerenyi, Apollon, 1937 S. 33. *E* 440. *Ω* 32.
S. 51, Z. 16. 987 d.
S. 52, Z. 8. 18. *Γ* 365. *X* 304. Schadewaldt, Homer 196 ff.
S. 52 l. Abs. Her. II 53.
S. 54, Z. 5 v. u. Her. VI 86.
S. 55, Z. 13. 21. Pindar fr. 169. Xenophanes *B* 11—15. Euripides fr. 292, 7.
S. 56, Z. 11 ff. Kern, Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit, Berlin 1927. Walter F. Otto, Der Sinn der eleusinischen Mysterien, Zürich 1940.
S. 56, Z. 5 ff. v. u. Klemens, Protr. II 21. Hymnus auf Demeter 480. Pindar fr. 137 a. Sophokles fr. 753. Aristophanes Frösche 324 ff.
S. 58, Z. 2 ff. Rohde, Psyche II. Otto, Dionysos, Frankfurt 1933.
S. 59, Z. 19 ff. Orphicorum fragmenta coll. Kern, Berlin 1922. Orphei hymni ed. Quandt, Leipzig 1941. Ziegler, 'Orpheus' und Keydell-Ziegler, 'Orphische Dichtung' in RE. Unberechtigt die Skepsis von v. Wilamowitz, Glaube der Hellenen II 193 ff.
S. 60, Z. 17. Herodot II 123. 93—96.
S. 61, Z. 14 ff. Xenophanes *B* 7. Pindar Ol. 2, 57 ff., fr. 129—133.
S. 63, Z. 29 ff. Xenophanes *B* 23—26. Parmenides *B* 13, *A* 37. Herodot II 49—53 (Pohlenz, Herodot, Leipzig 1937, 100 ff.). Aischylos fr. 70.
S. 64, l. Abs. Viel Material bei Soury, La démonologie de Plutarque, Paris 1942. Hesiod Erga 123. 252. Empedokles *B* 122. Menander fr. 550.
S. 65, Z. 22 ff. Heraklit *B* 119. Menander Epitr. 659 ff. Plato Tim. 90. Poseidonios bei Galen Hipp. et Plat. p. 448 Ml. (Fleckeisens Jahrbb., Suppl. XXIV p. 625).
S. 65, l. Abs. v. Wilamowitz, Glaube d. Hellenen II 8. Nilsson 170 ff.
S. 66, Z. 16. Theognis 743—752. 373—380.
S. 66, Z. 28. Demokrit *A* 75. Prodikos *B* 5. Protagoras *B* 4. Kritias *B* 25.
S. 67, Z. 20 ff. Plato Apol. 29 d, Phaidon a. E.
S. 68, Z. 14. Plato Ges. X (bes. 885 b) und XII 966 e.
S. 69, Z. 2 ff. Busolt, Griechische Staatskunde, München 1920, 514 ff.

S. 69, Z. 34. Aischylos Perser 742.
S. 69, l. Abs. Pohlenz, Griech. Tragödie I 371 ff. Euripides Heraklid. 352. Sophokles Oed. Col. 260.
S. 70, Z. 18. Kranzrede 199 ff. 63 ff.
S. 71, Z. 6 ff. Plato Ges. 887. Alf. Frank, Vorsicht und Behutsamkeit gegenüber Mensch und Gott in der Sprache Platos, Diss. Würzburg 1937, 55 ff. Ep. VII 326 b. 327 e.
S. 71, Z. 31. Pohlenz, Vom Zorne Gottes, Göttingen 1908, 129 ff.
S. 72, Z. 9 ff. Kärst, Geschichte des Hellenismus II (1929), 168 ff.
S. 74, Z. 3 ff. Ruhl-Weinreich, 'Tyche' in Roschers Mythol. Lexikon. v. Wilamowitz, Glaube der Hell. II 298. Strohm, Tyche, Stuttgart 1944.
S. 75, l. Abs. Poseidonios' Gedanken bei Dion im Olympikos 27 ff. Seneca ep. 95, 50. Reinhardt, Poseidonios, München 1921, S. 411.

IV. Das Weltgefühl. Pessimismus? Diesseits und Jenseits

S. 77, Z. 15. Stobaios IV cap. 34.
S. 77, Z. 3 ff. v. u. σ 130. *Z* 145. *Ω* 525. *P* 446. λ 489. Euripides fr. 285. Aristoteles, Eudemos fr. 6 W. Cert. Hom. et Hes. 72 (mit Parallelstellen bei Rzach), wo ι 5 ff. folgt.
S. 78, Z. 10 v. u. Semonides fr. 29. Mimnermos fr. 1. 2. 6. Solon fr. 15. 13. 22.
S. 79, Z. 13 ff. σ 136. Archilochos fr. 68 und 7 (nach σ 135—137). τλητὸν θυμὸν schon *Ω* 49.
S. 80, Z. 15 ff. Hesiod Theog. 534—602, Erga 42—105.
S. 81, Z. 15. 30. 42. Hesiod gestaltet eine Urform der Babriosfabel 58 um; den Zusammenhang nimmt auch Lesky, Wiener Stud. LV 21 an. Wilh. Meyer, Laudes inopiae, Göttingen 1915. Erga 106—201.
S. 83, Z. 33 ff. Pohlenz, Herodot, Leipzig 1937, 109 ff.
S. 84, Z. 23 ff. Herodot VIII 109. VII 46. 'Herodot' 112 ff.
S. 86, Z. 1. Vgl. z. B. W. Nestle, Vom Mythos zum Logos, 1941, S. 167.
S. 87, Z. 28 ff. Über das neue Niobefragment zuletzt Reinhardt, Hermes LXIX 233 ff. Agam. 160. Pohlenz, Tragödie, 105.
S. 88, Z. 10. 20. Soph. Oed. 1193, Oed. Col. 1224.
S. 89, Z. 9. 22. 37. Hippolytos 1102. Herakles 1351. Hiketiden 195 ff. 180.
S. 90, Z. 5 ff. Pindar Pyth. 8, 95. Soph. Aias 125, fr. 859. Euripides fr. 638.
S. 90, Z. 17. Xenophon Mem. I 4. IV 3. Theiler, Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles, Zürich 1925.
S. 91, Z. 19. 30. Phaidros 247, Timaios 29 e 30. Aristoteles Part. an. I 5 p. 645 a 17. Protr. fr. 10 b W.
S. 93, Z. 2. Lucrez V 195 ff. Bignone, L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro, Firenze 1936, II 431.
S. 93, l. Abs. Hauptwerk über den Unsterblichkeitsglauben immer noch Rohdes Psyche.
S. 94, l. Abs. Hesiod Erga 121. 140. 160. 167 ff. 169. δ 563. Pindar fr. 129. 130. Aristoph. Frö. 454 ff. σῶμα — σῆμα Philolaos *B* 14. Plato Gorg. 493 a, Krat. 400 c. Empedokles *B* 115. 146. Plato Staat II 363. 364. Pindar Ol. 2, 68 ff., fr. 129—131 (v. Wilamowitz, Pindaros 248, Nilsson 655). λ 543.
S. 96, Z. 7. 11. 23. 32. Gorg. 523 a. Eurip. Hippolytos 952 und die Parodos der Kreter, Suppl. Eur. p. 25. Plut. Per. 8. Xenophon Kyr. VIII 7, 19.
S. 97, Z. 11. 28. Phaidon 81 a. Dikaiarch fr. 5 ff. W.
S. 98, Z. 7. 15 ff. Pohlenz, De Ciceronis Tuscul. disputationibus, Gött. Programm 1909, 15 ff. Cicero Tusc. I 79. 80. Reinhardt, Kosmos und Sympathie, 1925, 308 ff. Plutarch Non posse suaviter 1105 e.
S. 99. Hirzel, Der Selbstmord, Arch. Relig. XI 75 ff. Plato Phaidon 61. 62 (Philolaos *B* 15). SVF III 757—768. Horaz Sat. I 1, 119.

V. Der Mensch und die Gemeinschaft

Pohlenz, Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen (Wissenschaft u. Bildung 183), Leipzig 1923 (dort Belege und Literatur).

S. 100, Z. 6. 13. Plato Hipp. min. 368 b. Aristoteles 1169 b 17. 1157 b 21. Cicero Off. I 153; vgl. Pohlenz, Antikes Führertum, Leipzig 1934, 85.
S. 101, Z. 9. Latte, Hermes LXVI 30 ff.
S. 102, Z. 22. Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes, Leipzig 1907. Ehrenberg, Die Rechtsidee im frühen Griechentum, 1921.
S. 103, Z. 1 ff. Hesiod Erga 276. Anaximander *B* 1. Heraklit *B* 94. *ξ* 59. *τ* 43. 168. *λ* 218. *σ* 275. (*δ* 691). Parmenides *B* 1, 14. 28; 8, 14. H. Fränkel, Nachr. Gött. Ges. 1930, 167 ff. Solon fr. 3. 10.
S. 104, Z. 6. 31. Hirzel, *Ἄγραφος νόμος*, Abh. Sächs. Ges. XX. Heraklit *B* 114. 44. Stroux, Summum ius summa iniuria, Leipzig 1926.
S. 105, Z. 20. 42. *ζ* 8. Tyrtaios 2, 2. SIG.[3] 290. Aischylos Pers. 511 u. ö.
S. 107, Z. 7. Ath. pol. 8.
S. 109, Z. 12. Berve, Sparta, 1937. Ehrenberg-Lippold, 'Sparta' in RE.
S. 112, Z. 33. Herodot VI 12.
S. 115, Z. 35. Thukyd. II 41, 1.
S. 116, Z. 23. Treitschke in seinem Aufsatz über die Freiheit, 1852 (abgedruckt in den Hist. u. pol. Aufsätzen, Band II). Thukydides III 82, 2.
S. 117, Z. 22. Thukyd. II 65, 9.
S. 119, Z. 20. 41. Soph. Trach. 1177. Aristoph. Wolken 1419 ff. Vorsokr. 87 *B* 44.
S. 120, Z. 9. 16. 30. Plato Prot. 322 c. Plato Staat 358 e, vgl. Gorg. 483. 484. Thukyd. I 76, 2, V 105, 2, IV 61, 5.
S. 120, Z. 7 ff. v. u. Antiphon *B* 61. Anon. Jambl. Vorsokr. 89, cap. 6. Anonymus *Περὶ νόμων* aus Ps. Demosthenes XXV 15—35. 85—91. 93—96 hergestellt in NGG., phil.-hist. Kl., 1924, 19. Plato Gorg. 483. 484. Thrasymachos bei Plato, Staat I 338 f. 343.
S. 121, Z. 19. Thukyd. VI 92, 4.
S. 124, Z. 8. Plato ep. VII 324. 325.
S. 126, Z. 2. 1253 a 7.

VI. Politische Gemeinschaft, Vaterland und Volkstum

Keuffel, Der Vaterlandsbegriff in der frühgriechischen Dichtung (Kieler Arb. z. klass. Philologie, Heft 5), 1942.
S. 128, Z. 6. Stellen bei Bergk, PLGr. III 157 zu Alkaios fr. 23 (= fr. 35, 10 D). Herodot VIII 61. 62, I 164—167.
S. 128, Z. 6 v. u. Patra *N* 354, vgl. Dikaiarch fr. 42 W. *X* 110. *M* 243. *O* 496. *Ω* 500.
S. 129, Z. 11. 26 ff. *ι* 21 ff. *α* 58. Erga 640. Pindar Isthm. 1, Paean 4, 32, Pyth. 3, 21. Solon fr. 24, 5 ff. Aischylos Hepta 16.
S. 130, Z. 16. 36. Plato Menex. 237 (Pohlenz, Aus Platos Werdezeit, 1913, 272), Kritias 110—112. Sokrates: Phaidros 230 d. Plutarch Gryllos 3. Demosth. 2.
S. 131, Z. 4. Zum Folgenden Jüthner, Hellenen und Barbaren (Erbe der Alten II 8), Leipzig 1923.
S. 131, Z. 23 ff. 40. Erga 527. Über Eleusis Kelsos bei Origenes III 59 (dafür Isokrates Paneg. 157 'Barbaren'). Thuk. I 3.
S. 132, Z. 7. Hesiod Erga 528. *B* 530. Archilochos fr. 54. Weiteres bei Jüthner S. 7 ff.
S. 132, Z. 25. *Γ* 8 ff. *Δ* 428 ff. Dion Borysth. 10.
S. 133, Z. 4 v. u. Perser 402. Pindar fr. 76. 77.
S. 134, Z. 11. Herodot VIII 143. 144.
S. 135, Z. 8 v. u. Lysistr. 1129 ff. Xenophon Hell. I 6, 7. 'Aus Platos Werdezeit' 299.
S. 136, Z. 10. 25. Plutarch Ages. 6. Pelop. 21. Plato Menex. 245, Staat 471.
S. 137, Z. 9. Xenophon Ages. 7.
S. 137, Z. 28. Hippokrates, *Π ἀέρων* 16. 23; Pohlenz, Hippokrates u. die Begründung der wissenschaftlichen Medizin, 1938, 42. Euripides Medea 825 ff.
S. 138, Z. 11. 19. Vorsokr. 87 *B* 44 B. Plato Politikos 262. Isokr. Paneg. 50.

S. 139, Z. 4. 34. Aristoteles Pol. I 5. 6 und p. 1252b 8, VII 7 p. 1327b 23 ff. Isokr. Phil. 16. 154. Aristoteles fr. 658.
S. 140, Z. 20. 24. Demosth. 45, 77. SVF. I 7, II 24.
S. 141, Z. 1. Eratosthenes b. Strabo I 66. Plutarch Mor. 329 c.
S. 141, Z. 21. Plautus Trin. Prol. 19, Asin. 11. Cato bei Plin. N. H. XXIX 14.

VII. Die Einzelpersönlichkeit

S. 142, Z. 12. Hymn. Apoll. 166 ff. Liliencron, Histor. Volkslieder der Deutschen, Nr. 92. Hesiod Theog. 22, Erga 10. 397. 299.
S. 143, l. Abs. Snell, Entd. d. Geistes (mit Übersetzungen von Franjó), 57 ff. Kranz, Das Verhältnis des Schöpfers zu seinem Werk in der althellenischen Literatur, Neue Jahrbücher, 1924, I S. 65. Gundert, 'Archilochos und Solon', Das neue Bild der Antike I 130.
S. 143, Z. 35. Archilochos fr. 3.
S. 144, Z. 7. 14. 20. fr. 2. 54. 1.
S. 145, Z. 23. 38. fr. 107. 7.
S. 146, Z. 5. 10. 39. 41. 42. fr. 10. 67 (Übersetzung nach Franjó). 79. 71. 88.
S. 147, Z. 4. 9. 13. 20. fr. 66. 9. 60. 6. Über fr. 51 Hiller v. Gärtringen, Nachr. Gött. Ges. 1934, phil.-hist. Kl., Fachgruppe I S. 42.
S. 148, Z. 13. 27. Alkaios fr. 39. 63.
S. 149, Z. 2. Dial. meretr. 5 a. E.
S. 149, Z. 16. v. Wilamowitz, Sappho u. Simonides, Berlin 1913. Sappho fr. 25. 152.
S. 150, Z. 3. 11. 13. 15. 27. fr. 96. 27 a. 50. 1. 2 (Snell, Hermes LXVI 71).
S. 151, Z. 14. 23. 24. 32. fr. 123. 124. 23, 5. 34, 5. 149. 49. 137.
S. 152, Z. 6. 9. fr. 61. 98.
S. 152, Z. 27. 40 ff. Alkaios b. Deubner, Berl. SB. 1943, Heft 7, S. 4 (Oxyrh. Pap. XVIII). Archilochos fr. 79. 94. 58. 84. 57.
S. 153, Z. 23 ff. Xenophanes *B* 1, 22; 10 ff.; 2, 11. Parmenides *B* 1 (Herm. Fränkel, NGG. 1930, 154 ff.). Heraklit *B* 1. Hekataios F 1. Empedokles *B* 112. 113. Bakchylides 3 a. E.
S. 154, Z. 11. 23. 28. 30. Alkman fr. 92. Theognis 22. Euthymides: Furtwängler-Reichhold, Gr. Vasenmal. Tafel XIV 63. Prosaische Bucheingänge: Pohlenz, NGG. 1920, 57.
S. 155, Z. 20 ff. Solon fr. 24, 27; 1, 3; 3, 30.
S. 156, Z. 16 ff. Theognis 129. Gundert, Pindar und sein Dichterberuf, Frankfurt a. M. 1935. Pindar Ol. 10, 4, Isthm. 5, 52, Pyth. 2, 95.
S. 158, Z. 6. 9. Agam. 757. Pohlenz, Griechische Tragödie I 24.
S. 158, Z. 12. Kahrstedt, 'Themistokles' in RE. Bickel, Themistokles, Bonner Kriegsvorträge 105 (1943). Thukydides I 138. Über den Porträtkopf Curtius, Mitt. Arch. Inst. Rom LVII (1942) 78. Schweitzer, Antike XVII 77.
S. 159, letzte Z. Plutarch, Perikles 5.
S. 160, Z. 34. Aristoteles Poet. 15. Charakter: Körte, Hermes LXIV 69. Thimme, *Φύσις τρόπος ἦθος*, Göttingen 1935, 76 ff. Pohlenz, Griech. Tragödie I 453, II 129. Menander fr. 72.
S. 161, Z. 14. 20. Kallimachos im Telchinengedicht, Oxyrh. Pap. XVII 2079. NGG. 1929, 150. Panaitios bei Cicero Off. I, vgl. Pohlenz, Antikes Führertum (1934), 67 ff. 135.

Zweiter Teil. Das Ich und die Gestaltung des Lebens

Die drei Leitsterne des Wahren, Guten und Schönen

VIII. Erkenntnistrieb und Wissenschaft. Das Wahre

Snell, Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie, Berlin 1924 (Phil. Untt. XXIX). Einzelliteratur bei Rehm-Vogel, Exakte Wissenschaften, Einl. in die Altertumsw. II 5[4], 1933.

S. 163, Z. 12. Philippus v. Opus, Epinomis 987d. Euripides Medea 829, vgl. Cicero de fato 7 und Hippokrates De aeribus am Schluß (oben S. 137).

S. 164, Z. 25. 37 ff. Hesiod Theog. 123. 211 ff. Herm. Fränkel in der Festschr. f. Reitzenstein, 1931, 62. *Σ* 442. *ϱ* 41, vgl. *o* 2. *P* 647. *Π. ὕψους* 9,9. Plutarch de latenter vivendo 5—7. Apoll. Rhod. III 744—824. Pindar Päan 9. Plato Staat VI 507 ff.

S. 165, Z. 18. 29. 33. 35. Sextus Math. VII 93. 119 nach Plato Tim. 45b. Reinhardt, Kosmos und Sympathie 187 ff. Gorgias Hel. 15 ff. Kallimachos im Telchinengedicht (oben zu S. 161) und Epigr. 21. Aischylos Agam. 470.

S. 166, Z. 13. 17. 30. Aischylos. Eum. 323. 387 u. a. Herm. Fränkel, Die homerischen Gleichnisse, Göttingen 1921. Demokrit *B* 118.

S. 167, Z. 15. 22. 25. Nach Panaitios Cicero N. D. II 145. Off. I 14. *N* 11, vgl. *ι* 153. Plato Theät. 155d. Aristoteles Met. I 2.

S. 167, Z. 32. 38. *θεωρία*: Boll, Vita contemplativa, Heidelb. SB., ph.-hist. Kl. 1920, 8, S. 23. Für die Ableitung von *θεός* Otfr. Becker, Plotin und das Problem der geistigen Aneignung, Berlin 1940, 59 ff. Herakleides bei Cicero Tusc. V 8. Aristoteles bei Jamblich Protr. 9 = Arist. Protr. fr. 12 W.

S. 168, l. Abs. Erich Hofmann, Qua ratione *ἔπος μῦθος λόγος αἶνος* et vocabula ab eisdem stirpibus derivata in antiquo Graecorum sermone adhibita sint, Göttingen 1922. Hesiod Erga 106. *o* 392. *α* 56. Plato Gorg. 523a.

S. 169, l. Abs. Pohlenz, Antike XV 1 ff. Deichgräber, Antike XV 116 ff. Diller, Der griechische Naturbegriff, Neue Jahrbb. f. Antike u. deutsche Bildung, 1939, 241 ff. *κ* 303.

S. 170, l. Abs. Pohlenz, Der Geist der griechischen Wissenschaft, NGG. 1922, Geschäftl. Mitt., 25 ff. Hoppe, Mathematik und Astronomie im klassischen Altertum, Heidelberg 1911. Helena: *δ* 220 ff.

S. 171, Z. 26 ff. 34. Plato: Simplikios zu Aristoteles de caelo p. 493. Herakleides fr. 49—54 V., vgl. Plato Tim. 40b, Ges. 822 und dazu E. Frank, Plato und die sog. Pythagoreer, Halle 1923, 85 ff. Rehm-Vogel 37. Aristarch b. Archimedes, Psammites I 4 (II p. 244 H.), vgl. Kleanthes fr. 500. Heath, Aristarchus of Samos, Oxford 1913.

S. 172, Z. 12. 26. 34. Plato Staat 522e—527. De prisca med. 9. Aristoph. Frö. 799. 1365. Plato Phil. 55d (Hermes XLIII 415). Cicero Rep. I 29. Vitruv VI 1.

S. 172, l. Abs. H. Berger, Gesch. d. wissenschaftlichen Erdkunde der Griechen², Leipzig 1903. Anaximander *A* 1. 6. Eratosthenes: Knaack in RE. Schwartz, Charakterköpfe aus der antiken Literatur II 4.

S. 173, l. Abs. Reinhardt, Poseidonios, München 1921, 59 ff.

S. 174, Z. 8 ff. Pohlenz, Hippokrates (zu S. 137), Berlin 1938. Schumacher, Antike Medizin I, Berlin 1940. Vgl. die zu S. 169 genannten Abhandlungen und Nestle, Hippocratica, Hermes LXXIII 1 ff.

S. 175, l. Z. Heilige Krankheit 18.

S. 176, Z. 4 ff. Plato Phaidros 269d—270. Dazu Pohlenz, Hipp. 74. Jäger, Paideia II 32. 38. Heranziehen muß man zum Verständnis Hippokrates' Schriften über die heilige Krankheit und die Umwelt. Anders zuletzt W. Kranz, Philol. XCVI (1944), 193.

S. 176, Z. 31. Plato Gorg. 465a. 501a. Pohlenz, Aus Platos Werdezeit 136. Jäger, Paideia II 32.

S. 176, l. Abs. Von den Stellen im Körper 2. Diller, Hermes LXVII (1932), 14 ff. Regenbogen, Quellen u. Stud. z. Gesch. d. Mathem. I, 1930, 131 ff.

S. 177, Z. 20. Heilige Krankheit 18. Epid. VI 5,1. I 11.

S. 177, Z. 30. Jäger, Paideia II 13, dessen Darstellung durch mein von ihm noch nicht benütztes Hippokratesbuch überholt ist.

S. 179, Z. 3. Luther, 'Wahrheit' und 'Lüge' im ältesten Griechentum, Göttinger Diss., Leipzig 1935. Plato Laches 183d. Thuk. VI 2,2.

S. 180, Z. 3. Pohlenz, Herodot, der erste Geschichtschreiber des Abendlandes, Leipzig 1937 (S. 215 ff. über Thukydides' Stellung zu Herodot).

S. 181, Z. 9. Her. VIII 109.

S. 187, Z. 7. Redenproblem: Pohlenz, Thukydidesstudien, NGG., ph.-hist. Kl., 1919, 95 ff., GGA. 1926, 281 und dagegen zuletzt Patzer, Das Problem der Geschichtschreibung des Thukydides u. die thukydideische Frage, 1937 (Neue deutsche Forsch. 129).
S. 188, Z. 3 ff., 11. 16. III 82,2; 45,7. V 105,2. I 76,3. IV 61,5 (vgl. Gorg. Hel. 6). II 64,3 (Cicero Tusc. II 5. Seneca Contr. I pr. 7. Lucian I 70).
S. 188, l. Abs. I 22,4.
S. 189, Z. 32. Nach Poseidonios Diodor I 1,3 (Reinhardt, Poseid. 32). Eusebios Syr. Theophanie I 60.
S. 190, Z. 39 ff. Wilh. Meyer, Laudes inopiae, Göttingen 1915. Graf Uexkull-Gyllenband, Griechische Kulturentstehungslehren, Berlin 1924.
S. 191, Z. 13. 19. 31. De prisca med. 3. Dikaiarch fr. 49—52 W. Reinhardt, Poseidonios 392 ff. und 'Poseidonios über Ursprung und Entartung' (Orient u. Antike VI), Heidelberg 1928.

IX. Die Philosophie

Literatur bei Überweg-Heinze-Prächter, Grundriß d. Geschichte d. Philosophie I[12], 1926.
S. 193, Z. 1 ff. Snell, Phil. Untt. XXIX 5 ff. 18. Heraklit *B* 35. Plato Phaidros 278 c, Staat 484 b, Isokrates Antid. 271 ('Aus Platos Werdezeit' 362 ff.). Parmenides *B* 1,29; 2,4. Anaxagoras: D. L. II 15. Heraklit *B* 112. Protagoras *B* 1 ff.
S. 194, Z. 14. Vgl. oben S. 176, Z. 31.
S. 195, Z. 1. 23. 43. Euripides fr. 910. Xenophanes *B* 32. Plato Gorgias 508 a ('Aus Platos Werdezeit' 154).
S. 196, l. Abs. 197. Heraklit *B* 40. 101. 45. 2. 113. 51. 8. 91. 12. 49 a.
S. 198, Z. 2. 15. 19. *B* 60. 90. 117. 118. 1. 72. 32. 41. 108.
S. 198, Z. 41 ff. Parmenides *B* 8,4 ff., 3.
S. 199, Z. 11. *B* 8,50 ff., 10.
S. 200, Z. 10. 22. Diogenes *B* 3. Xenophon Mem. I 4. IV 3 (vgl. Theiler, oben zu S. 90). Empedokles *B* 8.
S. 200, l. Abs. *Ὄψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα* Anaxagoras *B* 21 a. Regenbogen und Diller, in den zu S. 176 genannten Abhandlungen (unrichtig H. Gomperz, Hermes LXVIII 41). Snell, Gnomon 1943, 65 und Entd. des Geistes 199 ff. Vgl. bes. die hippokratische Schriftenreihe *Π. γονῆς*, *Π. φύσιος παιδίου*, *Π. νούσων* IV und die botanischen Exkurse *Π. φυσ. π.* 22—24, *Π. νούσ.* IV 33. 34, Hippokr. *Π. ἀέρ.* 8. Anaximenes *A* 17, Empedokles *B* 84. 55, Xenophanes *A* 33, Aristoteles Meteor. II 3 p. 357 a 24.
S. 202. Meine Auffassung der Sophistik begründet in 'Aus Platos Werdezeit', Berlin 1913, 193 ff.
S. 202, l. Abs. Protagoras *B* 1. 4. Plato Theätet 166. 167. 151 e. 152 a (die Theorie der *κομψότεροι* 156—157 d sondert Plato deutlich von der eigenen Lehre des Protagoras ab).
S. 203, Z. 34. *B* 125. *A* 49.
S. 204, Z. 21. 42. Plato Gorg. 455. 456. Protag. 318 ff.
S. 205, Z. 34. Plato Protag. 322—325 a ('Aus Platos Werdezeit' 86 ff.). Prodikos bei Xenophon Mem. II 1. Hippias b. Plato Protag. 318 e. Gorgias: Plato Menon 95 c ('Aus Platos Werdezeit' 168 ff.) und 71 a.
S. 206, Z. 20. Plato Menon 71 e.
S. 206, Z. 32. Plato Protag. 320 d—328 d. Zu 325 c vgl. Apol. 25 a, Menon 92 e.
S. 207, Z. 15. H. Maier, Sokrates, Tübingen 1913.
S. 210, Z. 20. *λῆμα* z. B. Aisch. Hepta 616, Epicharm fr. 182, Sophokles O. C. 960, Wilamowitz zu Euripides Herakles 1416. Das epische *ἰότητι* gehört wohl zu *ἵημι*, bedeutet also eigentlich 'durch Sendung der Götter'.
S. 210, Z. 30. Heraklit *B* 33. *A* 5, *ξ* 327, *τ* 296 (vgl. *ν* 127). *η* 299, *ζ* 251.
S. 211, Z. 11. 15. Heraklit *B* 41. Antiphon VI 16. 19. Lipsius, Attisches Recht u. Rechtsverfahren, 1915, 612.
S. 212, Z. 10. Plato Laches 195 und 197. Protag. 345 d u. ö.

S. 212, l. Z. Burnet, The Socratic Doctrine of the Soul (Proc. of the Brit. Acad. 1915, 235 ff.). Jäger, Paideia II 89. Plato Apol. 29 d.
S. 213, Z. 25. Xenophon Mem. I 5,4.
S. 214, Z. 21. 28. 30. D. L. II 75. D. L. VI 11. 3 (Klemens Al. Strom. II 107).
S. 215, Z. 20 ff. Plato Phaidon 96 ff.
S. 216, Z. 17. 33. Const. Ritter, Neue Untersuchungen über Platon 228 ff.; v. Wilamowitz, Platon II 249 ff. Phaidros 265 d.
S. 218, Z. 4. Phaidon 100 d.
S. 218, Z. 8 ff. Plato Tim. 48 e ff. Phileb. 23 c ff. GGA. 1921, 26.
S. 218, l. Abs. Tim. 30. Eva Sachs, Philol. Untersuchungen XXIV (GGA. 1921, 26).
S. 219, Z. 5. Ges. X 890 d ff.
S. 219, Z. 21. 29 ff. Staat 611 c. 588 c ff. Phaidon 105 c—106 e. Phaidros 245 c. Tim. 29 d—30 b.
S. 220, Z. 18. 30. Menon 81 ff. Theät. 161 e. Staat 435 ff. und 588 c.
S. 221, Z. 13. 38. Aristoteles 1130 a 13. 'Aus Platos Werdezeit' 230 ff. Gorgias 467 ff. (468 b zweimal *οἰόμενοι βέλτιον εἶναι*), vgl. Lysis 217 ff.
S. 222, Z. 2. 30. Gorg. 508 a. Staat II Anf. Protag. 351 b ff. ('Aus Platos Werdezeit' 105 f.), von Jäger, Paideia II 208 nicht gewürdigt.
S. 223, Z. 19. Staat 583 a ff. Philebos bes. p. 66. 51.
S. 223, Z. 5 v. u. Phaidros 250 c ff. Symposion.
S. 224, Z. 29. Einzelbelege für das Folgende in meinem 'Staatsgedanken' (oben zu S. 100).
S. 224, Z. 30. Staat 462.
S. 225, Z. 9 v. u. Staat 494 a. 590 d.
S. 226, Z. 21. 43 ff. Staat 374 c. 415. 468 a. 459. 460.
S. 227, Z. 9 ff. Staat II. III.
S. 228, Z. 4 ff. 31. Staat 416 b—417 b. 457 c—461 e. 450—457 b.
S. 229, Z. 2. 9. 17. Staat 417 a. 465 d. ep. VII 344 b.
S. 229, Z. 27. 42. Staat 345 c ff. Cicero Rep. III 18. 24. Isokr. Nik. 14. 'Staatsgedanke', 134. Staat 425 c.
S. 230, Z. 20. Jäger, Paideia II 338. Dagegen z. B. 466 b. 420.
S. 231, Z. 5. ep. VII 326 a. Staat 473 c. Vgl. ep. VII 328 a.
S. 231, l. Abs. Ges. 780 a. 739 c. 923 a. 739 c—745 e. 918 a—922 a.
S. 232, Z. 5 ff. Ehe: 771 e—776 b. Verfassung und Ämter: 751—768. 960—969. Erziehung: Buch VII. Religion: Buch X.
S. 233, Z. 14. 44. Die Schrift *Π. ἰδεῶν* hat Jäger in seinem Aristoteles leider nicht berücksichtigt. *κινεῖ ὡς ἐρώμενον* Met. X p. 1072 b 3.
S. 234, Z. 18. 44. De an. II 412 a 14. 20. 27 b 6. De an. III 430 a 23.
S. 235, Z. 15. *προαίρεσις* und *βούλησις* Nik. Eth. III 4—6 (bes. 1113 a 20), *ἑκούσιον* und *ἀκούσιον* III 1—3. Das Ganze zugespitzt auf cap. 7.
S. 236, 2. Abs. Eud. Eth. 1248 b 19, vgl. p. 1366 a 33 und überhaupt Rhet. I 9, ferner Nik. Eth. 1108 a 16 und III 7, I 12.
S. 236, 4. Abs. Nik. Eth. I 13.
S. 237, Z. 7. 15 ff. 41. 1106 b 36 Nik. Eth. IV 7. 8, bes. 1124 a 1—4. Gerechtigkeit: Nik. Eth. V. Nik. Eth. X, bes. 1177 b 26 ff.
S. 238, Z. 7. 24. 34. 1101 a 14; 1153 b 16 ff. 1177 b 31. 1295 a 40. 1252 b 28.
S. 239, Z. 3. 10. 1296 a 38. Pol. VII 3.
S. 240, Z. 3 v. u. D. L. VII 85. Pohlenz, Grundfragen der stoischen Philosophie (Abh. Gött. Ges., phil.-hist. Kl. III 26) 1940, 8 ff.
S. 242, Z. 7. Pohlenz, Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa, NGG. 1939, phil.-hist. Kl., Fachgr. I, Band III 6.
S. 242, Z. 13. 38. Sueton gramm. 10. Pohlenz, Stoa und Semitismus, Neue Jahrbb. f. Wiss. u. Jugendbild. 1926, 257 ff.
S. 243, vorl. Z. Plotin III 8.

Julius Walter, Die Geschichte der Ästhetik im Altertum, Leipzig 1893 (reichhaltig, bedarf aber dringend eines Ersatzes vom Standpunkt der gegenwärtigen Forschung).

S. 245, Z. 1 ff. Thukydides II 40. Plato Ges 653 d. Cicero N. D. II cap. 58.

S. 245, Z. 29 ff. Oxyrh. Pap. XVIII 2165. *Γ* 156. *Ὦ καλλίστα* bei Eurip. Hipp. 70, vgl. Aischylos Agam. 140 Aristoph. Frö. 1359. Nireus *B* 673. Hipp. mai. 289 e. Sappho fr. 116.

S. 246, Z. 26. Schadewaldt, Homer 285 ff.

S. 247, Z. 25. Benndorf, Metopen von Selinunt 46.

S. 247, Z. 3 v. u. *τ* 229.

S. 248, Z. 24. Polyklet: Brunn, Gesch. d. griech. Künstler I 148—163. Vorsokratiker[5] nr. 40. Oppel, Kanon, Philol. Suppl. XXX 4, 14 ff. 48 ff. H. Wölfflin, Die Kunst Albrecht Dürers, München 1926, 361 ff.

S. 249, Z. 18. quadratus = *τετράγωνος* Plinius N. H. XXXIV 56 nach Xenokrates-Varro. Parmenides *B* 1, 29.

S. 250 ff. Bernh. Schweitzer, Das Menschenbild der griechischen Plastik, Potsdam 1944.

S. 250, l. Abs. Euripides Alk. 348 ff., fr. 655. Plinius N. H. XXXV 151. v. Borries, Quid veteres philosophi de idololatria senserint, Göttingen 1915, 32. 'Griech. Tragödie' I 155. II 79. Aristophanes' Ritter 1 ff. 230.

S. 251, l. Abs. Schweitzer, Studien zur Entstehung der Porträts bei den Griechen, SB. Leipzig 1939, Heft 4.

S. 253, Z. 23 ff. Demosthenes III 29. XIII 29. 30. XXIII 208. Konon: Swoboda RE XI 1331. Xenophon Mem. III 10. Lysipp: Plinius N. H. XXXIV 65. Cicero Brut. 296.

S. 254, Z. 29. 33. 35. 41. Milchhöfer, Arch. Studien, H. Brunn dargebracht, 27 ff.; Poulsen, Ikonogr. Miszellen 11. Aristoteles Poet. 2, vgl. 1340 a 36. SVF. III 714. Plato Staat 420 c, Phaidon 110 c.

S. 255, Z. 14. Plutarch tranqu. 15 u. a.

S. 255, l. Abs. Schadewaldt, Homer 62.

S. 255, l. Z. Pyth. 1, 13.

S. 256, Z. 12. 17. Her. 673. Scherwatzky, Die großen Meister deutscher Musik[3] 246.

S. 256, Z. 29 ff. *κινήσεως τάξις* Plato Ges. 665 a. Demokrit *B* 33. Xenophon Oec. 11, 2. 3 u. ö. Plato Ges 665. 666. Aristoxenos: v. Jan in RE XVI 834.

S. 257, Z. 12. Abert, Die Lehre vom Ethos in der griechischen Musik, Leipzig 1899, vgl. Antike II 136. Vetter 'Musik' in RE XVI 823. Plato Staat 401 d. 398. 399.

S. 257, l. Z. Damon: Vorsokr. nr. 47. Plato Staat IV 424 c, vgl. II 376 c ff. III u. Ges. II. Prot. 326 b.

S. 258, Z. 17. 21. 32. 40 Aristoteles Pol. VIII 5. Aristoxenos: v. Jan in RE. Walter, Ästhetik 790. SVF. III 221. Archytas *B* 1.

S. 259, Z. 2 ff. Hesiod Theog. 80 ff. Einl. in die Altertumsw. I[3] 3, 64.

S. 259, Z. 20. Gorgias: Pohlenz, Die Anfänge der griech. Poetik, NGG. 1920, 174 ff. (über die Künste Hel. 18).

S. 260, Z. 7. Isokrates: Münscher in RE; Pohlenz, Einl. in die Altertumsw. I[3] 3, 82. Bildungsideal: Panath. 30—32, vgl. oben S. 193 m. Anm.

S. 261, l. Abs. *ζ* 263. *ξ* 253. *ϱ* 483. *Ω* 52. *P* 19. *ζ* 39. *γ* 69. *X* 71. Tyrtaios 6, 21; 8, 19; 6, 1.

S. 262, Z. 18. 21. Theognis 17. Eurip. Bakch. 881. Plato Lysis 216 c. Aristoteles Eud. Eth. am Anfang.

S. 262, Z. 29. 35. 41. Pindar Pyth. 3, 83. Nireus *B* 673. *ϱ* 454. *ϑ* 165. Pindar Isthm. 4, 53. Sappho 49, vgl. 23, 3; 34 a 5; 149.

S. 263, Z. 1. 2. Jüthner, Kalokagathia (Charisteria Alois Rzach dargebracht, 1930, 99). Goethe: Wanderjahre III 13. 14 (zuerst 'Gute — Schöne').

S. 263, Z. 25 ff. Xenophon Symp. 1, 1; 9, 1, Mem. I 1, 16. Plato Symp. 215, Theätet 143 e. 185 a. Aristoteles Eud. Eth. VIII 15.

S. 264, Z. 13. 20. 30. 37. Xenophon Mem. III 8. Plato Phaidr. 250c ff. Symp. 210 ff. Phil. 51b—53b. 66a. 64e.

S. 265, Z. 17. 19. 645a 15. 1078a 31 ff. Oben S. 234 mit Anm.

S. 265, Z. 32. 36. 'Top. 102a 6. 146a 22. Gr. Hippias: 'Aus Platos Werdezeit' 123 ff. Für die Echtheit z. B. Friedländer, Platon II 105. Hipp. 297c.

S. 266, Z. 10. SVF II 1163. III 279. 278 (vgl. NGG., phil.-hist. Kl. 1938, Fachgr. I, Bd. II 9, S. 204).

S. 266, Z. 21. 39. Panaitios: Pohlenz in RE XVIII 2 und 'Antikes Führertum', Leipzig 1934. Bes. Cicero Off. I 14. N. D. II 145. 146. 150 (oben S. 245). 98—104. Off. I 11—15. ('Ant. Führert.' 21). Philippson, Das Sittlichschöne b. Panaitios, Philol. LXXXV 357 ff. Pohlenz, *Τὸ πρέπον* NGG. 1933, 53 ff. Cicero Off. I 93 ff. Tibull I 1,53—56 ('Ant. Führert.' 141).

S. 268, Z. 22. 40. Aristoteles 639b 20. Xenophon Mem. III 10. 11.

S. 269, Z. 13. 15. 24. Cicero De or. III 178—181 (von Panaitios beeinflußt, vgl. N. D. II 150). Vitruv I 2 (bes. § 5) II 1 (nach Poseidonios, vgl. Reinhardt, Poseidonios 402). Walter, Ästhetik 795 ff. Aristoxenos Harm. 32. 33; 31,20; 5,27. Walter, Ästh. 790.

S. 269, Z. 32. Zum Folgenden *Τὸ πρέπον* (zu S. 266) 64 ff. Dion. Hal. üb. Lysias 11, üb. Deinarch 7. Ariston b. Philodem Üb. d. Gedichte V ed. Jensen col. 20,21. Diogenes Bab. SVF III fr. 61. 57. Panaitios bei Cicero Off. I 14, N. D. II 145. 146. Krates bei Philodem col. 21,23—26,23 (Jensen 146 ff. *Τὸ πρέπον* 78. 80).

S. 270, Z. 25. Stroux, De Theophrasti virtutibus dicendi, Leipzig 1912, 92 ff. *Π. ὕψους* 9,2.

S. 271, Z. 3. 17. 24. 28. 33. Kranz, Das Verhältnis des Schöpfers zu seinem Werk in der althellenischen Literatur, Neue Jahrbb. für das klass. Altertum 1924, I, 65 ff. Plato Symp. 206 ff., Phaidr. 245a. Demokrit *B* 18. Symp. 205c.

S. 272, Z. 1. Vgl. jetzt Schadewaldt, Von Homers Welt 77 ff. Hesiod Theog. 53. *B* 491.

S. 272, Z. 30. Aristophanes Frö. 686. 1008. 'Die Anfänge' usw. (zu S. 259, Z. 20) S. 152 ff. 'Griech. Tragödie' I 520—522. Plato Protag. 316d.

S. 273, Z. 13 ff. Gorgias Helena 8. 9. *Πειθοῦς δημιουργός* bei Plato Gorg. 453a. 455a. 'Die Anfänge' 167 ff. Horaz ep. II 1, 211.

S. 273, Z. 2 ff. v. u. Plato Staat 396b und 596 ff. Vgl. Lykurg Leokr. 102. Demokrit *B* 154.

S. 274, l. Abs. Katharsislehre: 'Griech. Tragödie' I 524 ff. und dazu Dirlmeier, Hermes LXXV 81 ff., der nachweist, daß in Aristoteles' Definition der Tragödie Poet. 6 der Genetiv *τῶν τοιούτων παθημάτων* separativ zu fassen ist.

S. 275, Z. 15. 23. 40. Xenophon Mem. III 10,2. Isokrates Soph. 12. 15. Antid. 192. Eratosthenes b. Strabo I 15.

S. 276, Z. 3. 15. Kallimachos Oxyrh. Pap. XVII 2079, NGG. 1929, 150. Ovid Am. I 15, 14.

S. 276, Z. 26. 33. 40 ff. Schweitzer, Der bildende Künstler und der Begriff des Künstlerischen in der Antike, Neue Heidelberger Jahrbb. 1925, 28 ff. (überschätzt den Einfluß der Kunst auf die Stoa). Zenon bei Cicero N. D. II 57. Panaitios bei Cicero N. D. II 150—152, Off. II 12—15. Poseidonios bei Klemens Strom. II 129. Pohlenz, Tierische und menschliche Intelligenz b. Poseidonios, Hermes LXXV 1 ff.

S. 277, Z. 15. 22. 26. 28. 32. 34. Vitruv VII 5. Cicero Or. 8. Dion or. XII 71 ff. Philostrat V. Apoll. II 22. VI 19. Pausanias II 4, 5. Kallistratos 2. Philostrat V. Apoll. VI 19.

S. 278, Z. 1 ff. Quintil. VI 2,29 ff. Eusebios Theoph. syr. I 47—62 (vgl. Philon de ebr. 89 ff. 109).

XI. Das Naturgefühl

Biese, Die Entwicklung des Naturgefühls bei den Griechen und Römern, Kiel 1882. 1884.

S. 279, Z. 25. Strabo I p. 53. Reinhardt, Poseidonios 105, Kosmos u. Sympathie 58. Thales *A* 22 (vgl. Poseidonios b. Nemesios 1 p. 40).
S. 280, Z. 4. 13. *ι* 447. *ϱ* 291ff. *P* 426ff. *T* 404ff. *Σ* 37ff. *Y* 7ff.
S. 280, Z. 40ff. *M* 278. *Z* 506. *τ* 205.
S. 281, Z. 35. 42. *ε* 73. *η* 83. *ι* 131.
S. 282, Z. 7ff. Erga 506. 582. 640.
S. 282, Z. 21. 33. 38. Sappho fr. 61. 98. *Θ* 555. *ι* 145. Alkman fr. 58.
S. 283, Z. 28ff. Sappho fr. 89. 5. 121. 116. 133. 120. 58.
S. 284, Z. 16ff. Pohlenz, Hippokrates (zu S. 137), bes. S. 72 über Menons Bericht im Pap. Londin. col. 6, 18ff. und den Vergleich mit der Stratiotes.
S. 285, Z. 8ff. Herodot II 137. Xenophon Anab. IV 4,3. II 4,14, Hell. IV 1,15 u. ö.
S. 285, Z. 22ff. Aristophanes Eirene 556. 571. 1140. 1159 (Übers. nach Seeger).
S. 286, Z. 26. Plutarch Kimon 3. Aristophanes Wolken 1008.
S. 286, Z. 37ff. Euripides Hipp. 73 (n. Wilamowitz), Ion 154, Orest 174, Medea 824.
S. 287, Z. 23ff. Alias 859. Philokt. 1453. O. C. 668 (Amelung).
S. 288, Z. 6. 9. 24. 32. Kritias 110. 111 (oben S. 130). Phaidros 229ff. 245a. 230d.
S. 289, Z. 15. Aristoteles 645a 15.
S. 289, Z. 44ff. Diogenes bei Dion Pr. VI 25. Dikaiarch fr. 47—49W. (*Χάριτες* für Fr. Leo, Berlin 1911, 85).
S. 290, Z. 14. Erinna bei Plinius N. H. XXXIV 57. Anyte A. P. VII 190. IX 313. Geffcken, Griech. Epigramme 228. 229.
S. 291, Z. 6ff. *Χάριτες* f. Leo 102.
S. 292, Z. 35. Anal. Alex. ed. Powell 130.
S. 293, Z. 20. Apuleius Florida 1,1.
S. 293, Z. 42ff. Malerei: Wörmann, Die Landschaft in der Kunst der alten Völker, München 1876. Helbig, Untersuch. über die campanische Wandmalerei, Leipzig 1873, 95ff. 269ff. 291ff. Pfuhl, Malerei u. Zeichnung der Griechen, München 1923, bes. II § 969ff. nebst Abb.
S. 294, Z. 1. 3. Pfuhl § 671. 634 mit Abb. 641. 583 und § 892 (Abb. 659).
S. 295, Z. 33. 37. 40. Cicero Legg. II Einl., vgl. Philologus XCIII 102. Pfuhl § 973. Plinius ep. II 17. IX 7. V 6. Helbig 107.
S. 296, Z. 1. Cicero N. D. II 150—152.
S. 296, l. Abs. Friedländer-Wissowa, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms[9] (1919), I 369—488. Livius XXI 58. Quintilian III 7,27.
S. 297, Z. 11. Cicero N. D. II 98—100.
S. 298, Z. 5. 26. Seneca ep. 41, vgl. Apuleius Flor. 1,1. Erga 299.

XII. Die praktische Lebensführung. Das Gute

Max Wundt, Geschichte der griechischen Ethik, Leipzig 1908. Ed. Schwartz, Probleme der antiken Ethik, Gesammelte Schriften I 9—47.

S. 300, Z. 8. 24. *τελείωσις τ. φύσεως* Aristoteles (Index p. 752a), Stoa SVF III 197 u. a. Plato Euthyphr. p. 10.
S. 301, Z. 8. Sophokles Oed. 864. Hirzel, *Ἄγραφος νόμος*, Abh. Sächs. Ges. XX.
S. 302, Z. 13ff. 25. *ω* 193ff. *τ* 124 (*σ* 251. 180). *σ* 133. *ϑ* 329. *δ* 629. *φ* 187.
S. 303, Z. 5. 9. Erga 289. Hom. H. auf Hephaistos, Kallimachos' H. auf Zeus a. E.
S. 303, Z. 21. Eudämonie: v. Wilamowitz zu Eurip. Herakles 440. Plato Phaid. 58e.
S. 305, Z. 29. Die Stellen bei Liddell-Scott 483b.
S. 306, Z. 26. 42. Plato Staat 588. *ν* 298.
S. 307, Z. 6ff. 25. Pohlenz, Das Erlebnis des Krieges in der Antike, Neue Jahrbb. für Antike und deutsche Bildung 1941, 49ff. *Π* 65. *P* 224.
S. 308, Z. 20. 28. *Ω* 52. *ἀγαϑοὶ δ' ἀριδάκρυες ἄνδρες.*
S. 308, l. Abs. Weitlich, Quae fuerit vocis *σωφροσύνη* vis ac natura ap. antiquiores

scriptores Graecos 1922 (Jahrb. Gött. phil. Fak. 1922, I 38). φ 85. δ 158. Plato Gorg. 491 d u. ö.

S. 309, Z. 19. 31. 36. Alkman 116. Pindar Pyth. 10,27. Isthm. 5,14. Ol. 5,57. Pyth. 3,61. Sophokles Aias 776 ('Griech. Trag.' I 183) 127 ff. ('Trag.' I 174). Aischylos Pers. 827.

S. 310, Z. 9. 17. 27. 34 ff. Aischylos Ag. 750. Hippokr. Aphor. I 3. Soph. Antig. 332 ff. Isokrates Panath. 31. 32. Aischylos Eum. 527. Theognis 335. Solon: Aristoteles Pol. 1296 a 38, vgl. II 11 sowie IV 11. H. J. Mette, *Μηδὲν ἄγαν*, München 1933.

S. 311, Z. 2. 10. Aisa: Leitzke, Moira u. Gottheit im altgriech. Epos, Göttingen 1930, 24 ff. Aidos: v. Erffa, Philol. Suppl. XXX 2.

S. 311, Z. 28. 34. fr. 149. Hesiod Erga 317.

S. 312, Z. 6. 23. 31 ff. Σ 506. τ 111. ι 112. Erga 192. Plato Prot. 322 ('Staatsgedanke usw.' 36, auch Pindar Paean auf Abdera 50). Demokrit *B* 264, vgl. die Stellen bei Stobaios III c. 31, z. B. Theophrast fr. 155, Musonius fr. 30. M. Aurel II 6. XII 4.

S. 313, Z. 4. 11. 22. 36. Λ 832. N 6. Theognis 147. Hepta 610. Pindar Pyth. 2,72.

S. 314, Z. 2 ff. 30. 43. Ξ 80. Θ 139. Λ 408. Λ 784. Z 208. Σ 104. Φ 279 ff. I 186. ι 19.

S. 315, Z. 40. Nem. 8,23; 7,24. Isthm. 4,35.

S. 316, Z. 6. 11. Erga 299. 311.

S. 316, Z. 24. Tyrtaios bes. 8,14. 19. 5; 6,1; 9,23 ff. Jäger, Berl. SB. 1932, 537. Walter F. Otto, Geistige Überlieferung II 66 ff.

S. 317, Z. 16. Kaibel, Epigr. gr. 21. Geffcken, Gr. Ep. 87.

S. 317, Z. 28 ff. Aisch. Pers. 183. Herodot VII 101—104. 228. 220.

S. 318, Z. 11. 25. Archilochos fr. 3. Strabo X 448. Theognis 183 ff.

S. 318, Z. 26 ff. v. Wilamowitz, Pindaros 1922. Schadewaldt, Der Aufbau d. pindarischen Epinikion, Halle 1928. Gundert, Pindar und sein Dichterberuf, Frankfurt 1935. H. Fränkel, Pindars Religion, Antike III 39. Übersetzung von Wolde.

S. 318, Z. 32 ff. fr. 110. 109 (Wilam. 193). Isthm. 8 (Wilam. 198). fr. 76. Pyth. 1,73 ff.; 2,63. Pyth. 8 und 1,70. Isthm. 7,25 ff.

S. 319, Z. 10 ff. 15. Pyth. 5. Nem. 3,40. Ol. 2,86. Pyth. 2,72. Ol. 13.

S. 319, Z. 30. 34. 38. 43. Hans Strohm, Tyche, Stuttgart 1940. Isthm. 5,11. Pyth. 8,76. Pyth. 5,25. Isthm. 5,14 u. ö. (oben S. 309). Ol. 2,33. Pyth. 3,84 ff. 104 ff. Pyth. 8,96 ff. Nem. 6,7. Isthm. 7,40 ff.

S. 320, Z. 1. 5. 8. Pyth. 2,87. Pyth. 3,61. Nem. 4,41.

S. 320, Z. 12. 19 ff. fr. 137. 129—131. Ol. 2,56 ff. (zu skeptisch v. Wilamowitz 248). Nauhardt, Das Bild des Herrschers in der griech. Dichtung (N. D. F. 255) S. 27 ff.

S. 321, Z. 4. 13. Pyth. 6,21. Simonides fr. 4 (v. Wilamowitz, Sappho u. Simonides 159).

S. 322, Z. 14. 18. Herodot III 80. Euripides Hiket. 438 ff. 'Staatsgedanke usw.' 47 ff.

S. 323, Z. 6. Thukyd. II 41,4.

S. 324, Z. 10 ff. 26. 34. 38. 'Staatsgedanke usw.' 46 ff. Lysias 27,1. Deinarch gegen Demosth. 136. Xenophon Hell. I 7,12.

S. 325, Z. 1. 9. Plato Staat 562 c. Demosthenes or. XIII, bes. § 34 (Grundt, Politik und Gesinnung bei Demosthenes, Göttingen 1939, 39 ff.). Jäger, Demosthenes 1939, S. 234 bezweifelt mit Unrecht die Echtheit der Rede.

S. 327, Z. 26. fr. 19.

S. 330, Z. 19 ff. Jäger, Aristoteles 84 f.

S. 331, Z. 14. Demokrit *B* 3. 189. 191. 255. 275—277.

S. 332, Z. 8. Diogenes: D. L. VI 20—81. Ed. Schwartz, Charakterköpfe aus der antiken Literatur II 1.

S. 333, Z. 34. Demosth. 2.

S. 334, Z. 10. Das Königtum als *ἔνδοξος δουλεία* Aelian V. h. II 20.

S. 334, Z. 29. 34. 41. Plato Staat 453—456 b. Ges. 889—899 c. Aristoteles Protr. fr. 11 W. Dirlmeier, Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts (Philol. Suppl. XXX 1) 24 ff.

S. 335, Z. 27 ff. fr. 67. 69. 70. 412. 514. *K. δ.* 5. fr. 504 ff. 397. 472.

S. 336, Z. 41. D. L. VII 85, oben S. 240.
S. 337, Z. 27. 44. SVF III 37. 83. II p. 296,1; 297,17. SVF III 39. 197.
S. 338, Z. 11. Pohlenz, Zenon und Chrysipp, NGG. 1938, Fachgr. I, Band II 6, S. 187. SVF III 377—490.
S. 339, Z. 4. 24. Drexler, NGA. 1943, 314. Aristoteles Nik. Eth. III 3. 1105b 21.
S. 340, Z. 1 ff. SVF III 127—139. 491—523. 544—684. IV p. 122 (Index s. προκόπτω).
S. 341, Z. 6. 41. Zenon fr. 241. 'Stoa und Semitismus' (oben zu S. 242) bes. S. 268.
S. 343, Z. 27. SVF III 757—768. Epiktet III 8,6.
S. 343, l. Abs. Zucker, Syneidesis-Conscientia, Jenaer Rektoratsrede 1928, und dazu NGA., phil.-hist. Kl. 1942, 466. Eurip. Or. 396. Plutarch π. εὐθ. 19 wohl nach Panaitios. Cicero Legg. I 40.
S. 345, Z. 13 ff. Pohlenz, Die Antike und das frühe Christentum, in 'Antike und Abendland', 1945, 53.

XIII. Die Lebensformen. Arbeit und Erwerb. Das praktisch-politische und das theoretisch-wissenschaftliche Ideal

Glotz, Le travail dans la Grèce ancienne, Paris 1920, und Histoire grecque, Paris 1925 ff. Hasebroek, Staat und Handel im alten Griechenland, Tübingen 1928 (dazu Kahrstedt, GGA. 1928, 296 ff.), und Griechische Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte, Tübingen 1931. Heichelheim, Wirtschaftsgeschichte des Altertums, Leiden 1938. Brake, Wirtschaften und Charakter in der antiken Bildung, Frankfurt a. M 1935. Pöhlmann, Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt, 3. Aufl., bes. von Oertel, München 1925.
S. 347, Z. 5. Erga 643.
S. 347, l. Abs. Solon: Zuletzt Heichelheim 282.
S. 348, Z. 6 ff. Plutarch Solon 22 und 24.
S. 349, Z. 19. 27. 36. 41 ff. Plutarch Per. 12. Xenophon Mem. III 7,6. Plato Apol. 22 d. Thukydides II 38. Athen. pol. 2,7. Hermippos fr. 63.
S. 350, Z. 13. Demosthenes gegen Aphobos I 9.
S. 351, Z. 3. 25. Gegen Hasebroek Pasquali, Studi italiani 1930, 243. Hasebroek, Staat und Handel 166.
S. 352, Z. 9. 15. Xenophon Symp. 4,32. Aristophanes Ekkl. 873. Demosthenes LVII 32.
S. 354, Z. 7. 10. 14. 16. 20. 22. 24. δ 81 ff. τ 284. ϱ 222. σ 281. Z 313. ψ 189. σ 366. ο 321. ϑ 159 ff.
S. 354, Z. 35 ff. ϱ 322. ξ 402. 7 ff. 45 ff. 404.
S. 355, Z. 23. 44 ff. Erga 376. Theog. 969. Erga 311. 317.
S. 356, Z. 7. 10. Ps. Plutarch Apophth. 223 a. Cert. Hom. et Hes. 200.
S. 356, Z. 32. 36. 42. Theognis 535 (Aristoteles Pol. 1254b 27). Alkaios fr. 101. Theognis 190.
S. 357, Z. 4. 12 ff. 31. Theognis 699. Solon 1,71. 7; 4,9. Herodot I 32. Sappho fr. 25.
S. 358, Z. 24. 25. 29. Thukyd. II 40. Sokrates bei Xenophon Mem. I 2,56. II 7. Isokrates Aerop. 44. Demosthenes LVII 30.
S. 358, Z. 35. 39. 41. Herodot II 167. Thespiae: Herakleides FHG II 224. Xenophon Oec. 4,2.
S. 359, Z. 20. 24. 39. 43. Phokylides fr. 9. Xenophon Mem. II 8. Thukyd. VII 86. Kier, De laudibus vitae rusticae, Marburg 1933.
S. 360, Z. 9. Σ 557. Xenophon Oec. 6,9.
S. 360, Z. 20. 32. Alkman fr. 13. Sappho 61. Lammermann, Von der attischen Urbanität und ihrer Auswirkung in der Sprache, Göttingen 1935. Isokrates Areop. 44.
S. 361, Z. 27. 31. 33 ff. Xenophon Mem. I 2,56. Symp. 4,40. Plato Staat II 369 b ff. 372 d. 580, Ges. 918. Staat 495 d.
S. 362, Z. 7. 11. 15. 27. Staat 346. Ges. 918—922 a. 847. 952 e (Staat 370 e). Ges. 846 d. Aristoteles 1263 a 40 ('Staatsgedanke' 120).

S. 362, Z. 41 ff. Pol. I 8 ff. 1278a 21. 1277b 35, vgl. 1319a 24. 1326b 30.
S. 363, Z. 23. 35. Körte, Die Menschen Menanders, SB. Sächs. Ak., phil.-hist. Kl. 89 (1937), 3. Dion or. 50,3. 4; 7,33—40.
S. 364, Z. 6. 13. 18. 25. 31. SVF III 688. Panaitios bei Cicero Off. I 151 ('Antikes Führertum' 84). Poseidonios b. Seneca ep. 88,21—24. Musonius fr. XI. Hierokles p. 62 A.
S. 364, Z. 39. 44. Plutarch Perikl. 2, Kimon 4. Lukian im 'Ἐνύπνιον.
S. 365, Z. 8. Nik. Eth. I 5. Zum Folgenden Boll, Vita contemplativa, SB. Heidelb. Ak., phil.-hist. Kl. 1920, 8. Abh. Jäger, Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals, SB. Berl. Ak., phil.-hist. Kl. XXV (1928), 390 ff.
S. 365, Z. 27. 42 ff. Snell (oben zu S. 163) 5 ff. Xenophanes fr. 2. Heraklit fr. 32.
S. 366, Z. 20. Euripides fr. 910. Ion 585 ff.
S. 367, Z. 17. 28. 33. Suppl. Euripid. 11. Plato Gorg. 485. 486. Polykrates in Libanius' Apol. Socratis 127.
S. 368, Z. 6. 37 ff. Phaidros 278. Theätet 176b. Aristoteles Protr. fr. 12 W. 1177b 26.
S. 369, Z. 16. Cicero ad Attic. II 16,3 = Dikaiarch fr. 25 W. Stob. II 144,16.
S. 369, Z. 42 ff. SVF III 702. 687. Panaitios bei Cicero Rep. I 2—12, Off. I 18. 19. 69 ff. ('Antikes Führertum' 24. 46). Antiochos b. Cicero Fin. V 48—57.
S. 370, Z. 21. 37. Cicero Rep. I 26—29 (Festschrift für Reitzenstein 1931, 79 ff.). Poseidonios b. Seneca ep. 90.
S. 371, Z. 4. Vergil Georg. II 490.

XIV. Die Frau. Ehe und Familie. Die Sklaven

S. 372, Z. 8. Pausan. III 8,1 u. ö.
S. 373, Z. 27. 36. 40. ζ 313. λ 427. Hesiod Theog. 593 ff., Erga 702.
S. 374, Z. 20. Semonides fr. 7 (bes. V. 96). Phokylides fr. 2.
S. 375, Z. 18. 29. Pol. II 1269b 12 ff. 37. Xenophon Hell. VI 5,28.
S. 375, l. Abs. Busolt, Griech. Staatskunde, München 1920, 239.
S. 376, Z. 33. 36. Xenophon Mem. II 2. Plato Phaidon 60a.
S. 376, Z. 44. P. v. d. Mühll, Über das naturgemäße Leben der alten Athener, Basler Rektoratsrede 1943, 22.
S. 377, Z. 9. Aspasia: Dittmar, Aischines von Sphettos (Philol. Untt. XXI) 1—59. 275—283. Plato Menexenos Einl. Plutarch Perikles 32.
S. 379, Z. 36. fr. 920.
S. 380, Z. 4. 12. 20. 24. 29. Thukydides II 45. Alkestis: 'Griech. Tragödie' II 69. Euripides Hekabe 570. Iph. Aul. 1398. fr. 360,50. 'Griech. Trag.' I 501 ff.
S. 380, l. Abs. Aristophanes Lysistr. 589 ff. 'Aus Platos Werdezeit' 223—228.
S. 381, Z. 24. Thesmophor. 785 (übersetzt von Seeger).
S. 382, Z. 10. 16. 26. 39. Dik. 7. Raubitschek 'Phryne' in RE. Athen. 590d u. ö. Epitrep. 588 ff. Anth. Pal. V 170.
S. 383, Z. 36. Theokrit 28.
S. 384, Z. 15. 19. 20. 27. Hieronymus adv. Jovinian. 47. Nach Menander Terenz Adelph. 42. Antipater fr. 62. 63. Musonius p. 70 ff. 74 H.
S. 385, Z. 1. 2. 6. 15. 25. 28. 33. Hesiod Erga 376. Aristoteles 1335b 22. 1265b 7. 1267a 40. Lysias fr. 19. 20 und dazu Sopatros bei Rabe, Rh. Mus. LXIV 576. Plato Staat 406. 407. Staat 460c. 461c. Aristoteles 1335b 20. Aelian V. h. II 7. Musonius fr. XV und Rendel Harris Pap. ed. Powell, APF. XII 175—178.
S. 387, Z. 5. *Παραμυθητικὸς πρὸς τὴν γυναῖκα* Mor. III.
S. 387, l. Abs. Sklaverei: Westermann in RE. Suppl. VI 894 mit Literaturangaben; Ed. Meyer, Die Sklaverei im Altertum, Kl. Schriften² I 169; Busolt, Griech. Staatskunde 272 ff. u. ö. (vgl. sein Register). Aristoteles Pol. I 1. *κτῆμα* (*ὄργανον*) *ἔμψυχον* I 4 p. 1253b 23—33. Eth. Nik. 1161b 4.
S. 388, Z. 14. 25. 29. 41. η 103. χ 421. Nikol. Damasc. FGrHist. 90 fr. 58. Phokis: Timaios b. Athen. 264d. Pindar fr. 122.

S. 389, Z. 5. Plato Staat 471. Xenophon Hell. I 6,14.
S. 389, Z. 8. 12. 22. 35. 43. IG I² 249. Thuk. VII 27. Beloch, Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt, 1886; Kahrstedt im Handwörterbuch der Staatswissenschaften II⁴ 661. Westermann schätzt Sp. 906 die Zahl der attischen Sklaven i. J. 431 nur auf 60 000—80 000. Plato Staat 578 e. Strabo XIV 668. Ges. 868 a.
S. 390, Z. 25. 30. 34. 43. Plutarch Cato mai. 5. *o* 365. Arkadien: Theopomp FGrHist. 115 F 215. Ath. pol. 1,10—12.
S. 391, Z. 8. 34. Ges. 778 a. Aristophanes Ritt. 83 ff.
S. 392, Z. 1 ff. Euripides: 'Griech. Trag.' I 271. Iph. Aul. 1400. Antiphon Vorsokr. 87 *B* 44 B 2. Alkidamas fr. 1. Aristoteles Pol. I 2. 4—7.
S. 393, Z. 2. 14 ff. Phil. fr. 22. Euripides Ion 854. fr. 511. 831. Hel. 730. Sophokles fr. 854.
S. 394, Z. 8. 14 ff. Plutarch Lykurg 24. Plato Staat 577 d. 587 c. 589 d. e.
S. 395, Z. 17. 20. 24. 31. SVF III 352—355. 351. Instit. I 2,2; 3. Nach Panaitios Cicero Off. I 41. Seneca ep. 47. Elorduy, Die Sozialphilosophie der Stoa (Philol. Suppl. XXVIII 5) 201 ff.
S. 396, Z. 6. 15. Epiktet I 13,3. 1. Kor. 12,13.

XV. Das kulturelle Leben und die Gemeinschaft

S. 397, Z. 3. 10. 18. 'Sprachlehre' (oben zu S. 242) 191. Theät. 189 e. Voigt (oben zu S. 13) 18 ff.
S. 397, l. Abs. Leo, Der Monolog im Drama, Abh. Gött. Ges., phil.-hist. Kl. X 5, 1908. Schadewaldt, Monolog und Selbstgespräch, NPhilUntt. II, Berlin 1926, 18 ff.
S. 398, Z. 10. 14. 17. 24. 34. Aisch. Prom. 88. Eurip. Medea 57. Plautus Merc. 1 ff. Soph. Aias 480. 864. Eurip. Med. 1021 ff. 1057. 1078 ('Griech. Tragödie' I 262 ff.).
S. 399, Z. 12 ff. 25. 28. 31. Ion 859. Hek. 735. Kleanthes fr. 570. Panaitios b. Cicero Tusc. II 51. Seneca de ira III 36.
S. 400, Z. 9. 21. Sappho fr. 94 D. Heinze, Die horazische Ode, Neue Jahrbb. 1923, 153.
S. 401, Z. 16. Solon 3,30.
S. 403, Z. 43 ff. Empedokles bei D. L. VIII 63. Demosthenes III 25—29. XIII 29. XXIII 207.
S. 404, Z. 9. Swoboda RE XI 1331.
S. 406, Z. 23. Antig. 365 ff. Oed. 883 ff.
S. 407, Z. 16. 37. 44. Frö. 686. Eurip. Hiket. 436. Thuk. II 34.
S. 408, Z. 27. fr. 94.
S. 410, Z. 42. Phaidros 274. 275. Vgl. Alkidamas ca soph. 27. 28 ('Aus Platos Werdezeit' 350).
S. 411, Z. 24. Begründung des Folgenden in meinem 'Herodot' 177 ff.

XVI. Vollmenschentum und seine Ausbildung. Der agonistische Zug

S. 415, Z. 11. Vorsokratiker 82 *A* 15.
S. 416, Z. 12. Gorg. 464.
S. 417, Z. 5. 11. Dikaiarch fr. 11. 12 mit Wehrlis Kommentar. Athenagoras: Ztschr. wiss. Theol. XLVII 241 ff.
S. 417, Z. 23. 30. Diogenes: Leo Hermes XLI 441 (Plautus Persa 130 ff.). Epiktet III 22,86 ff. IV 11,9 ff.
S. 418, Z. 1. Oben S. 319. Erziehung: Grasberger, Erziehung u. Unterricht im klassischen Altertum, Würzburg 1864—1881. Girard, L'éducation athénienne au Vᵐᵉ et au IVᵐᵉ siècle, 2. Aufl. 1891. Freeman, Schools of Hellas, 1907. Ziebarth, Aus dem griechischen Schulwesen², Leipzig 1914. Jäger, Paideia (oben S. 5).
S. 418, Z. 29. 43 ff. Plato Protag. 325 c. Ges. 804 d. Aristoteles Ath. pol. 42. v. Wilamowitz, Aristoteles u. Athen I 194.
S. 419, Z. 8. 31. Diodor XII 12, angeblich schon Charondas. Weiteres bei Ziebarth. Arist. Ritt. 189. Vgl. zu S. 351, Z. 3.

S. 420, Z. 29. 41. Phaidr. 278c. Phaidon 116d.
S. 421, Z. 2. 4. Thukydides II 40. Plato Staat 410. 411.
S. 421, Z. 12. Zum Folgenden Jac. Burckhardt, Kulturgesch. IV 89ff., die Artikel Agones (Reisch), Gymnasium (Oehler) und Gymnastik (Jüthner) in der RE und Radermacher, Aristophanes' Frösche, Wien 1921, 23ff.
S. 421, Z. 22ff. Pausanias in Platos Symp. 182. Der Perieget Pausanias X 4,1. Strabo V 246. Makk. II 4,12.
S. 422, Z. 43. Ges. 841d.
S. 425, Z. 1. 7. 15. Cicero Tusc. I 111. Herodot V 22. Plutarch Themist. 17.
S. 426, Z. 33. 38. Gorgias Hel. 13. Eurip. Hik. 427f. (ἄμιλλα λόγων).
S. 427, Z. 12. 33. Herod. III 80. Σ 508.
S. 428, Z. 27ff. 40ff. η 159. τ 322 (vgl. π 147. ϱ 14). Herodot VII 210. Hesiod Erga 643. Sophokles Antig. 615.
S. 430, Z. 24ff. Begründet NGG., phil.-hist. Kl. 1920, 142ff. Über die Synkrisis Focke, Hermes LVIII 327.
S. 431, Z. 1. 14. Üb. Demosth. 33. Alpers, Hercules in bivio, Gött. Diss. 1912.
S. 432, Z. 13. Z 208. Λ 784.

XVII. Hellenentum und Menschentum, Humanität und Humanismus

Schneidewin, Die antike Humanität, Berlin 1897. Reitzenstein, Werden und Wesen der Humanität im Altertum, Straßburg 1907. Heinemann, Humanitas, RE Suppl. V 282. Harder, Die Einbürgerung der Philosophie in Rom, Antike V 291 und Hermes LXIX 64. 'Antikes Führertum' 139. Kerenyi, Apollon, 255.

S. 435, Z. 10. P. v. d. Mühll in seiner Basler Rektoratsrede (oben S. 376).
S. 437, l. Abs. Zum Folgenden: Willrich, Perikles, Göttingen 1936.
S. 438, Z. 1. 15. 18. Eum. 696. Epigramm auf die bei Poteidaia Gefallenen (oben S. 317). Buschor, Das Kriegertum der Parthenonzeit, Burg 1943.
S. 439, Z. 25. Antig. 365ff.
S. 440, Z. 12. Thuk. II 40.
S. 441, Z. 39. Phaidros 270. Thuk. II 60,5.
S. 442, Z. 2. 6. 10. 11. 13. 23. Plutarch Per. 10. Thuk. II 65,10ff. Plutarch 8. Aristoteles Rhet. 1365a 32. 1411a 4. Plut. 38. Plut. 17.
S. 442, Z. 32. 40. 43. Plut. 7. 24. 32.
S. 443, Z. 9. 17. 22. 30. Plut. 5 (Protagoras fr. 9). Plut. 39. Thuk. II 65,9. Plut. 13.
S. 444, l. Abs. Körte, 'Menander' in RE und 'Die Menschen Menanders', SB. Sächs. Ak., phil.-hist. Kl. 1937, Heft 3.
S. 445, Z. 14. 21. 31. Epitrep. 653. Terenz Heautont. 77 (Pohlenz, Menander und Epikur, Hermes LXXVIII 270). Cicero Off. I 52. 'Antikes Führertum' 37.
S. 446, Z. 5. 10. 21. Philemon fr. 155. Menander fr. 761. Goethe, Gespr. mit Eckermann v. 12. Mai 1825.
S. 446, Z. 38. 40. Porphyr. abst. III 25. Eratosthenes: oben S. 141.
S. 447, l. Abs. 'Antikes Führertum' 139ff.
S. 449, Z. 6. 20. 29. Cicero ad Quint. I 1, bes. 25—27. De or. II 72. Rep. I 28. Off. II 51.
S. 450, Z. 14ff. Virtus et humanitas z. B. p. Caecina 104, Plancio 58, Balbo 18, Ligario 12, de or. III 58, von Tullia ep. XIV 11, von Terentia XIV 1,1 (vgl. 1,4). Caesar B. G. I 47. Cicero ep. V 17,3. (Vgl. p. Caelio 26 humanitas atque leges).
S. 451, Z. 5. Gellius XIII 17.
S. 453, Z. 17. Thuk. II 64,2. 6.

Register

Eigennamen

Achilles 12. 14. 17. 249. 308
Ägypter 60. 172
Agamemnon 12. 15. 28. 399
Agesilaos 136. 137
Aias 99. 287. 302. 309. 315. 398
Aischines Sokr. 377
Aischylos 24 f. 27 f. 86 f. 378. 405 f. 63 f. 69 f. 133. 183. 310. 317. 430. 437
Akademie 124. 368. 413. 420. 422
Akropolis 403. 443
Alexander 72. 139. 309
Alexandermosaik 294
Alexandreia 242. 276. 292. 293. 413
Alkaios 148. 152. 23. 356
Alkestis 250. 380. 429
Alkibiades 121. 186. 308
Alkidamas 392
Alkmaion 174. 154
Alkman 154. 282. 309. 360
Anakreon 321
Anaxagoras 200. 366
Anaximander 63. 103. 172
Anonymus Jamblichi 120
— περὶ νόμων 121
— über das Erhabene 270
— über den Staat der Athener 324. 349. 390. 408
Antigone 27. 378. 406
Antigonos Gonatas 334
Antiochos v. Askalon 370
Antipater der Stoiker 384
Antiphon der Redner 408
— der Sophist 119. 120. 138. 392
Antisthenes 214. 331 f.
Anyte 290
Aphrodite 47. 13. 34
Apollo 50 f. 54. 255. 271
Apollinisch-Dionysisch 271. 436
Archilochos 143—147. 152. 79. 255. 321
Archimedes 369. 413
Areopagrede 76
Ares 43. 307
Aristarch v. Samos 171
Aristipp 214. 315. 331
Ariston der Stoiker 269
Aristophanes 135. 172. 251. 270. 272 f. 285. 327. 380 f. 407. 426. 430
Aristoteles 233—239. 330. 331. 362 f. 368 f. 91. 97. 109. 125. 139. 258. 263. 265. 274. 289. 307. 334. 339. 365. 392. 417
Aristoxenos 258. 269. 161. 417
Arkesilas v. Kyrene 357
Arkesilaos der Philosoph 243
Arsinoe 293. 383
Artemis 48. 246. 286
Aspasia 377. 442
Athen 113—119. 134 f. 186. 286. 322—325. 402—404. 432. 437—446
Athena 48 f. 306 f. 34. 70. 403
Athenagoras 417
Atomisten (vgl. 'Demokrit') 68. 199 f. 217
Attika 129. 287
Augustin 9. 345
Augustus 243
Marc Aurel 243. 312

Babylonier 170
Barbaren Cap. VI (bes. 131. 138. 141). 391 f. 421 (vgl. 'Hellenen' und 'humanus')
Bellerophontes 309. 319

Caesar 74. 450
Campanien 295
Chaironeia 325
Chariten 256
Christen 37. 93. 98. 264. 363. 396
Chrysipp 31. 140. 242. 254. 266. 338. 364. 369
Cicero 98. 245. 277. 295—297. 449 f.

Damon 257 f. 441
Delphi 54. 58. 424
Demeter 47. 56 f. 130
Demokrit 199 f. 190. 203. 217. 271. 274. 306. 312. 331. 366
Demosthenes 69. 70. 324. 325. 404. 409
Dikaiarch 97. 191. 369. 417
Diogenes v. Apollonia 63. 89. 177. 200
— v. Babylon 258. 270
— v. Sinope 332. 92. 290. 413. 417
Dion v. Prusa 277. 363. 425
— v. Syrakus 125. 231. 422
Dionys v. Halikarnaß 269. 430 f.
Dionysos 58 f. 35. 44. 283. 376 (vgl. 'Apollinisches')
Dorier 109. 111. 418. 422
Duris 419

Eleusis 56
Empedokles 65. 95. 200
Ephoros 189
Epiktet 32. 99. 343 f. 394. 396. 417
Epikur 74. 240. 335—337. 341. 342. 30. 92. 97. 126. 242. 258. 369. 384
Eratosthenes 140. 173. 242. 275. 446
Erinna 290. 382
Eros 53. 64. 83. 151. 194. 224. 253. 422. 435

Euhemeros 72
Eumaios 354. 390. 393
Euripides 89 f. 326 f. 379 f. 406. 430. 69. 135. 250. 256. 286. 344. 366. 367. 392. 393. 398. 406. 426. 439
Eusebios 278

Gaia 47
Gellius 451
Gorgias 259. 206. 273. 409. 426. 430

Hegesias 92. 331
Hekataios 173. 179. 412
Hektor 11. 22. 52. 316
Helena 13. 245. 259. 373
Hellas, Hellenen (Name) 132. 138—140
Hephaistos 49. 353
Hera 47. 35
Herakleides 171
Herakles 88. 89. 247
Heraklit 196—198. 29. 42. 65. 103. 104. 133
Hermes 49 f.
Herodot 180—183. 411 f. 52. 63. 84. 134. 285. 310. 317
Hesiod 53 f. 80—82. 142 f. 355 f. 24. 94. 129. 194. 282. 303. 312. 316. 347. 373 f. 400. 424. 428. (Agon mit Homer 356. 424)
Hestia 47
Hieron 313. 318. 320
Hippias 100. 206
Hippias maior (pf.-plat. Dialog) 265
Hippodamos 403. 441
Hippokrates 174—178. 42. 63. 137. 284. 334. 416
Homer und die homerische Welt Cap. I. 22. 37. 43. 52. 55. 77. 132. 246. 261. 275. 280 f. 305. 432. (Ilias u. Odyssee 314 f. 353 f.)
Horaz 243. 273. 278. 310. 340. 343. 429
Hymnus auf Apollo 142

Ionier 62. 78. 94. 112. 129. 201
Iphigenie 136. 380. 392
Isokrates 260 f. 409 f. 138. 193. 275. 310. 325. 360. 420

Kallikratidas 135. 389
Kallimachos 276. 292. 383
Karneades 243
Kassandra 373
Kerkopen 247
Kimon 286. 402
Klytaimestra 29. 378
Korinna 375
Korinth 348. 358. 401. 437
Krates v. Pergamon 270
Kresilas 250. 252
Kritias 66
Kritikoi 269 ff.
Kronos 34. 53
Kyon, Kyniker 333

Leonidas 318
Lukian 364
Lykurg 109
Lysias 269. 385. 409 f.
Lysipp 254. 430

Makedonen 137. 139
Medea 89. 327. 398
Menander 444—446. 65. 275. 333. 363. 382. 385. 391. 407
Mimnermos 78
Musen 272
Musonius 264. 364. 384. 385

Nikias 70. 359
Nossis 382

Odysseus 314 f. 14. 79. 129. 306. 354
Oedipus 26. 88. 299
Olympia 424 f. 34. 133
Olympias 383
Olympische Götter 36 ff.
Orpheus, Orphik 59—61. 95 f. 16. 416

Panaitios 161. 447—449. 98. 242. 245. 266 f. 270. 276. 296 f. 364. 370. 395. 399. 416
Parmenides 198. 63. 179
Parthenon 249. 437
Peisistratos 113. 348. 401
Periander 401
Perikles 113—117. 440—443. 70. 135. 245. 322. 349. 358. 377. 380. 394. 402. 408. 453
Persien 133 ff.

Pheidias 441. 443
Philipp 136. 409
Philolaos 196
Philostrat 277
Pindar 318—320. 24. 46. 51. 55. 61. 129. 255. 262. 313. 315. 357. 375
Plato 124. 215—232. 264 f. 328—330. 361 f. 367 f. 16. 30. 41. 64. 65. 67. 83. 91. 96. 136. 256. 258. 271. 274. 288. 294. 300. 306. 307. 325. 334. 343. 381 f. 385. 389. 394. 397. 410. 416. 418. 420. 431. 444. 453
Plotin 243. 267. 345
Plutarch 98. 130. 141. 333. 349. 364. 386 f. 390. 430. 431
Polybios 189. 260. 431
Polyklet 248. 254. 268. 430
Poseidon 47
Poseidonios 75. 98. 173. 191. 277. 279. 297. 345. 364. 370. 449
Praxiteles 253
Prodikos 66. 89. 206. 431
Prometheus 25. 80 f. 289. 398. 406
Protagoras 202—206. 66. 190. 306. 326. 419. 426. 441. 443
Pythagoras, Pythagoreer 195. 61. 95. 256. 258. 416

Renaissance 451
Römer 447—451. 141. 295. 391. 431

Sappho 148—152. 282 f. 357. 360. 375. 400
Semitismus 242. 341
Semonides 78. 374
Seneca 76. 298. 344. 395
Simonides 321
Sokrates 121—123. 207—214. 327 f. 29. 67. 90. 96. 253. 263 f. 288. 304. 358. 361. 367. 376. 412 f. 422
Solon 113. 155. 347 f. 54. 79. 106. 239. 357 f. 401
Sophistik 119—121. 202—205. 138. 323. 359. 412
Sophokles 87. 88. 287. 26. 27.

70. 130. 302. 310. 378. 393. 398. 406. 429. 439. 441
Stoa (s. 'Zenon', 'Chrysipp') 31 f. 97—99. 240—242. 336—342. 75. 93. 126. 141. 161. 276. 297. 364. 369. 395. 434. 445
Sparta 109—112. 135. 316—318. 325. 358. 375. 418

Tarappos 18
Telesilla 63. 375
Thales 194. 42. 170. 365
Theia 46
Themis 102. 299
Themistokles 158 f. 118. 252. 425. 427
Theognis 154. 321. 66. 310. 313. 318. 356
Theokrit 290—292. 383. 429
Theophrast 369. 384. 446
Thraker 60. 307
Thukydides 183—189. 411 f. 114. 117. 120. 323. 351. 426. 443
Tyrtaios 316. 111. 262

Vergil 371
Vitruvius 269. 277

Weisen, die sieben 320. 365. 427

Xanthippe 376
Xenokrates 71. 236
Xenophanes 55. 63. 153. 198. 365
Xenophon 71. 96. 123. 253. 263. 268. 285. 325. 351. 360 f. 376. 377. 382
Xerxes 87. 309. 317. 405

Zenon 240—242. 336—341. 31. 75. 126 (s. 'Stoa')
Zeus 46. 20. 25. 64. 81. 87

Sachliches

Ackerbau 231. 359 f. 362. 364
Adiaphora 337. 340
Adelsethik 309. 318—320. 362
Ästhetisches Empfinden Cap. X (bes. 268 ff.). 435, (u. ethisches Empf.) 262 ff. 223. 329
Affekte (s. 'Pathos' 274. 275. 338
Agape 396
ἀγαθός (s. 'gut') 301 f. 205. 207—213
Agonistik 423—432
Aidos 311 f. 333. 343
Aletheia 179. 193. 305
Allegorische Erklärung 55
Allgemeinen, Drang zum 166
Altruistische Triebe 337
Ananke 24
Anteil (αῖσα) 311
ἀνδρεία s. 'Mannestum', 'Tapferkeit'
Anthropozentrismus 75. 234. 241. 281. 297
Antike 141. 431
Apathie 339
Arbeit 81 f. 316. Cap. XIII
Arbeitsteilung 226
Architektur 247
Arete 302 f. 82. 107. 205 f. 208—213. 220. 221. 300. 337. 355, s. 'Tugend'
πολιτικὴ ἀρετή 119. 202. 205. 227. 323. 420
Aristokratie 318. 320. 322
Asebieprozesse 67. 367
Askese 60. 93. 417
Astronomie 170
Ataraxie 335. 336
Ate 15
Athletik 425
Auge 165
Aussetzung der Kinder 385. 110. 452
Autarkie 106. 100. 209. 238
Autonomie (staatlich) 105, (sittlich) 300 f. 241. 337

Banausen 356. 358 f. 363
Bankgewerbe 350
Bauern 285. 316. 347. 349. 355. 360 (s. 'Hesiod')
Bildung s. 'Paideia', 'Urbanität'
Blutrache 54. 101
βοῶπις 35
βούλεσθαι βουλὴ βούλησις 210. 304. 235
Buchtitel und -eingang 154. 412
Bukolik s. 'Theokrit'

Charakter 160 f. 29. 236. 267 (s. 'Ethos')
Charis 256. 430. 441. 446. 450
Chor 257
Choregie 429

Dämon 18. 29 f. 64 f. 71. 94. 98. 303
decorum 267. 269
Demokratie 322. 113—117. 347—349. 352. 402. 407. 417 f. 437. 442 f.
Denken 397
Dialektik 193. 411
Dialog 411
Dichtung 272 ff. 327. 405
Diesseits — Jenseits 93—98. 320. 342. 436
Dikaiosyne s. 'Gerechtigkeit'
Dike 102—104. 311 f. 23. 53. 305. 321. 355. 358
Doxa 179. 305
Dramatische Aufführungen 430

Ebenmaß 247 ff. 267
Ehe 111. 228. Cap. XIV (375 ff.)
Ehre 314. 316
εἰδέναι 166 (s. 'Wissen')
Eidos 216. 233
Einzelpersönlichkeit Cap. VII
ἑκών 235
Eleutheriotes 362. 393
Epitaphios 114. 408
Epithymetikon 220. 225. 234
Ergasterien 350. 359. 389
Eris 428. 431
Erkenne dich selbst! 309. 197. 320
Erkenntnistrieb Cap. VIII

Erwerbssinn Cap. XIII. 353 ff. 436
Erziehung 418—422. 110. 227. 230. 258. 386
Ethik Cap. XII. 217. 236. 326 ff. 330
Ethnographie 176. 284
Ethos 29. 65. 236. 330. (der Musik) 257 ff.
Eudämonie 303. 209. 222. 237. 337. 362
Eusebeia 62
Euthymie 331. 366

Fachwissenschaften 238. 242. 194. 269
Familie 387 ff., s. 'Ehe'
Farbe 254
Feste 423—425. 132. 320
Frauen Cap. XIV. 111. 228. 246. 283
Freiheit 105. 114. 133. 322. 324 f., (innere) 393—395
Freiheitsgefühl 16. 25. 32. 126. 133
Freundschaft 336
Furcht und Mitleid 273—275. 339

Geburtenbeschränkung 385
Geldwirtschaft 350 f.
Geographie 172
Geometrischer Stil 247
Gerechtigkeit 53. 103. 120. 122. 221. 225. 311—313. 328 f. 434, s. 'Dike'
Gerichtsrede 410
Gesang 255
Geschichtschreibung 179—192. 411 f. 261
Geschlecht (Genos) 387. 27. 29
Geschlechter, Trennung der 148. 374
Geschworenengerichte 324. 347. 410
Gesetz s. 'Nomos'
Gestirnreligion 33
Gewerbe Cap. XIII (bes. 348. 352)
Gewissen 344
Glaube 39
Gleichheit 114. 322. 324
Gleichnisse 166. 280
Gottheit Cap. III. 19. 21. 91. 241. 300. 433
Grabdenkmäler 403. 438
Das Gute (s. ἀγαθός) 301 f. 207—212. 305. 328. 337
'Gute' und 'Schlechte' 356. 318. 320. 390
Gymnasion, Gymnastik 421—423. 436

Hades 11. 164
Handel Cap. XIII
Harmonie 197. 247 ff. 255. 256
Heimarmene 24. 31—33. 337
εἵμαρτο 17. 20
Heimat 129. 130
Heroen 65. 94
Herrscherkult 72. 73
Hiat 260
ἱστορίη 166. 181
Hoffnung 81
honestum 448
humanus, humanitas 447—450
Humanität 446—451
Humanismus 444. 448. 451
Hybris 87. 309. 405

Jambus 145
Ichgefühl Cap. I. 301 f. 433. 451
Idealismus 361
Idealstaat 224—232. 238. 444
Idee, Ideenlehre 216—219. 241. 305. 328
Idee des Guten 67. 91. 218. 329
ἰδεῖν 166
Illusion 273
Immaterielles 216. 198
Individualismus 116. 118. 214. 254. 331
Intellektualismus? 211. 304—306
Isonomie, Isegorie 322

Jenseitsglaube s. 'Diesseits'

Kalokagathie 263 f. 360. 415
καλός 245—247. 255 f. 261—268
'Du kannst' 301. 434
Kapitalbildung 351. 362 f.
Katharsis 274
Keramik 348
Klubs, politische 323
Kolonien 131. 346
Kommunismus 228. 232. 362
Komödie 407. 90. 251. 272. 326. 426. 439, (römische) 447
Komparativ 428
Kosmopolis 126. 141. 240. 341
Kosmos 44. 91. 196. 280, (Spartas) 109, s. 'Weltordnung'
Krieg 307 f. 118. 133. 318. 323. 427
Kultur 92. 115. 233. 290 ff. 332
Kulturgeschichte 190—192. 269. 274
Kunst Cap. X (bes. 268 ff., als Nachahmung 273 ff.) 378. 403. 405. 438
Künstler 271 ff. 364
Kunstprosa 259 ff.
Kunstschaffen 270 ff.

Landschaft 176. 264. 266. 282. 288. 293. 296
Landschaftsmalerei 293—296
Leben 41—44. 198. 279 f.
Lebensideale 315. 364—371
Lesen 411
Leturgie 107
Leib u. Seele 10. 415—418. 436.
Leichnam, lebender 11. 12
Leiden 26. 86
'Wer tut, der leidet' 28. 86 f. 378
Liberalismus 116. 418
Licht 164
Liebe 151. 165
Logik 236. 239. 242
Logos 168. 189, bei Heraklit 197. 305, in der Stoa 241. 75. 337, bei Gorgias 273, schöpferisches Prinzip 276—278, L. und Sinne 269 ff., L. u. Musik 257, L. endiathetos u. prophorikos 397
ὀρθὸς λόγος 340
Lohnarbeit 359
Lust 214. 222 f. 335 f.
Lyrik 152. 283. 400

Magnet 279. 257
Mahngedichte 321
Malerei 255. 293—296
Mania 271. 288
Mannestum 112. 307. 313—317. 353f.
Maß b. Plato 223. 264, 'Maß d. Dinge' s. 'Protagoras'
Mathematik 172
Medizin 174—178. 200. 416
Meer 7. 279
Megalopsychie 237
Mensch u. Gott Cap. III. 81. 82. 319
Menschenrechte 341. 445
Menschheitsidee 126. 242. 341. 445
Meßkunst 331. 335
Metaphysik 193. 239
Methode 200
Mitleid s. 'Furcht'
Mitte, rechte 155. 236—238. 265. 310. 320. 330. 347
Moira 17—25
Monarchie 101. 117. 320
Monolog 399
Monotheismus 43. 63. 64
Münzen 245
Musik 255ff. 269. 405
Musische Bildung (*μουσική*) 149. 256. 421
Muße (*σχολή*) 353. 363
Mysterien 56. 57. 320
μῦθος 169

Nachahmung (als Wesen der Kunst) 273—278
Nacht 164
Nationalgefühl Cap. VI
Natur s. 'Physis', N. des Menschen 119. 188. 300. 326. 337. 391—393. 448, Naturanlage 276. 319, N. und Kultur 92. 290. 332
Naturgefühl Cap. XI (295. 299)
Naturgemäßes Leben 161. 235. 240. 241. 298f. 301. 332. 335—338. 435
Naturgesetz 24
Naturrecht 341, des Stärkeren 120. 188. 204
Neid der Götter (*φθόνος*) 83. 91
Nomos 103f. 118—120. 203 (*νομίζειν* 39). *Ἄγραφοι νόμοι* 301. 386
Nus 10. 198. 234. 305

Objektivität 304—306. 185
Oikos 387
Olympische Religion 37—52

Paideia 418—421. 451
Panathenäenfries 441
Panhellenismus 135—137
Partikularismus 106. 136. Cap. VI
Patra, Patris 128f.
πάθος 338f. (s. 'Affekte')
Periode 260
Perserkriege 133. 134. 322
Person 9. 251
Personifikation 46
Persönlichkeit Cap. VII. 249—254. 315
Pessimismus? Cap. IV. 434
Phantasie 277. 278
Philanthropie 446. 451
Philosophie Cap. IX. (Terminus 193. 366. 420, Gliederung 236, im Hellenismus 241—243. 334—345). 414
Phrenes 10. 11
Phronesis 306. 330f. 335
Physis 169. 175—177. 63. 189. 194. 199. 289. 298f. Norm für d. Handeln 321. 334ff., bei Plato 68. 219, bei Aristoteles 234, bei d. Stoa 241, *φύσις* — *νόμος* 119. 203. 379, Physis — Kultur 289f. 332
Plastik 247ff. 293. 378. 423
Pneuma 284. 176
ποιεῖν 271. 274f., *τὸ ποιοῦν* 276
Polis Cap. V. VI. 73f. 325. 331. 333. 434
Polisgefühl 122—126. 208. 215. 249. 317
πολιτικὸν ζῷον 126. 239. 331. 418. 434. 452
πόνος πονηροί 356. 357
Porträt 250—253
πρᾶξις s. 'Leiden'
Praktisch-politische Tätigkeit 365ff.
τὸ πρέπον 265—267
Prohairesis 235
Proletariat 347. 349. 363
Prosa 259—261. 407—411
Psychagogie 259. 275
Psyche (s. 'Seele') 11. 16. 60. 196
Psychologie 10. 11. 220. 224. 241. 306. 338

quadratus (*τετράγωνος*) 249. 254. 313. 321. 418

Rasse 137. 140. 391, (Züchtung 227)
Rechtsordnung 25. 103. 355, (formales Recht 104. 229. 324)
Rechtsprechung 312. 324. 426 (s. 'Geschworenengerichte')
Reden, Redekunst 408—411. 202. 259f. 420
Reichtum 357
Religion Cap. III. 297. 342, = Eusebeia 62, Gemeinschaftsreligion 62, R. und öffentliches Leben 108. 68f., R. und Sittlichkeit 43. 47. 53. 54. 66. 344. Christliche — hellenische R. 37—39
Rentnerdasein? 352
Rhythmus 256. 258. 260
Romantik 290ff. 332
Ruhm 314. 316. 424

Satyrspiel 88. 90. 287
Schicksal (s. 'Moira', 'Heimarmene') Cap. II. 433
Schiffahrt 346f. 349. 350. 355
Schild des Achilles 246
Das Schöne (s. *καλός*) Cap. X. Das Schöne und das Gute 261ff., bei Plato 223. 264f. 329, bei Isokrates 261, das Sittlichschöne 266. 448
Das Schöpferische 271ff. 276. 435f.
Schrift 410
Schulzwang 418f.
Seele (s. 'Psyche', 'Psychologie', 'Leib') 10—12. 16. 59. 68. 93. 196. 213. 219—222. 265
Seelenheilkunde 416

Seelenwanderung 30. 60. 196. 219
Seeraub 346
Sein 198f. 216—218. 68. 241. 265. 274
Selbstbestimmungsdrang 16. 22. 30. 100. 104. 126. 452
Selbsterhaltungstrieb 337
Selbstgespräch 397—400
Selbstmord 99. 343. 391
Sinne 269. 245
Sittlichkeit, das Sittlichgute 209. 212. 235f. 303. 328. 335ff. 435 (vgl. 'Das Schöne')
Sklaverei 387—396
Skolion 255
'Du sollst' 301. 341
Soma — Sema 95. 416. 456
σοφία, σοφός 193. 365
Sophrosyne 308—310. 221. 225
Sozialismus 116. 225. 231. 351. 444
Sport 319. 421
Sprache 131. 132. 140. 428
Sprachwissenschaft 242
Stilkritik 270
Staat (s. 'Polis') Cap. V (bes. 120. 121). 205. 326. 335. Vgl. 'Idealstaat'
Sünde 38. 39
Symmetrie 247ff. 259f.
Synkrisis 430f.

Tapferkeit (s. 'Mannestum') 205. 212. 225f. 307f.
Teleologie 89f. 93. 234. 241. 266. 269. 297
Telos 240. 335—337
Temperamente 178. 416
θαυμάζειν 167
θεᾶσθαι, θεωρία 167 (theoretisches Ideal s. 'Lebensideal')
Theater 405
Theogonie 53
Thymos, Thymoeides 10. 11. 155. 220. 225. 399
Tiere 279f. 333
Tlemosyne 79. 145
Tonarten 257
Tod 98. 99. 314. 316. 321. 342
Totengericht 60f. 96
Tragödie 405. 25—28. 85—90. 272—275. 397. 401. 439
Trostschriften 343
Tugend (s. ἀρετή) 205. 206. 209. 221f. 236. 241. 302. 323. 330. 335—338
Die vier Grundtugenden 306—313. 221. 225
Tugendwissen 209—211. 241. 338. 435
Tyche 66. 74. 89
Tyrannen 102. 148. 401

Übermensch 120. 204. 324
Nichts im Übermaß! 310—320
Unsterblichkeit 93—98. 57. 59. 76. 234
Unterricht 419
Urbanität (ἀστειότης) 460
Ursachen 31. 166. 182. 187. 199
Urzeit 290. 292

Vaterland Cap. VI
Verantwortlichkeit 15. 28—30. 32. 236
Vernunftgesetz 337. 341
virtus 447. 450
Volkstum Cap. VI
Vollmenschen Cap. XVI
Vorsehung 32. 33. 75. 232. 241. 342

Wagenrennen 423
Wahrheit 215, s. 'Aletheia'
Wehrgeist 111. 226. 307
Weise und Toren 340f. 395
Weisheit 193. 330, s. σοφία
Weltalter 82. 353. 355
Weltordnung 25. 44. 66. 69. 81. 84. 86f. 298. 301. 310. 434, s. 'Kosmos'
Werden 197. 217
Wetteifer s. 'Eris'
Wettkämpfe, Wettbewerbe s. 'Agon'
Wille 210f. 304—306. 13. 221. 235. 394. 435
Willensfreiheit 29—33. 235f. 242. 337. 341. 434
Wissen (s. εἰδέναι) 166. 209—211. 305. 328
Wissenschaft Cap. VIII. 215. 242. 365—371. 413. 435
Wohnkultur 293. 404
Wunder 40. 280

Verzeichnis der Abbildungen

nach Seite

Titelbild: Sophokles. Lateran

Tafelbilder:

I. Olymp von Thessalien gesehen 32

II. Delphi. Pythonschlucht mit kastalischem Quell

III. Zeuskopf. Münze des 4. Jhdts. 48
(zu S. 48) Athena, Herakles und Atlas. Metope vom Zeustempel in Olympia

IV. (zu S. 51) Apollo als Schützer der menschlichen Ordnung im Kentaurenkampf. Mittelgruppe vom Westgiebel des Zeustempels in Olympia

V. Sparta und Taygetos 112

VI. Akropolis in der Morgensonne

VII. (zu S. 159 und 252 ff.) Themistokles. Ostia 160
Perikles nach Kresilas. London
Sokrates. München
Unbekannter Grieche des 4. Jhdts. Athen

VIII. Philosophenstatuette. New York

IX. (zu S. 247) Dipylonvase. New York 240
Herakles mit den Kerkopen. Metope vom Tempel in Selinus

X. (zu S. 248) Jüngling von Tenea. München
Knabe von der Akropolis. Athen

XI. (zu S. 378) Mädchenstatue von der Akropolis. Athen 256

XII. (zu S. 248. 254) Polyklets Doryphoros. Rekonstruktion in München
Lysipps Apoxyomenos. Bronzenachguß in Stettin

XIII. (zu S. 245) Münze von Akragas 352
(zu S. 357) Arkesilasschale. Paris

XIV. (zu S. 419) Schulszene. Schale des Duris. Berlin
(zu S. 438) Kriegers Abschied. Mischkrug, München

XV. (zu S. 423) Wagenlenker. Delphi 424

XVI. (zu S. 441) Szenen vom Panathenäenfries

Tafel I. VI nach Penck, Die griechischen Landschaften; II nach Paula Philippson, Griechische Gottheiten in ihren Landschaften; IIIb. IV nach Hege-Rodenwaldt, Olympia; IIIa nach Kurt Lange, Götter Griechenlands; XI nach Buschor, Die Plastik der Griechen; XIIIa nach Hirmer, Die schönsten Münzen Siziliens.

Inhaltsübersicht

Seite

Ziel und Gang der Darstellung 5

Erster Teil. Das Ich und das Du

I. Das hellenische Ichgefühl 9
II. Der Mensch und das Schicksal 17
III. Der Mensch und die Gottheit 34
IV. Das Weltgefühl. Pessimismus? Diesseits und Jenseits 77
V. Der Mensch und die Gemeinschaft 100
VI. Politische Gemeinschaft, Vaterland und Volkstum 128
VII. Die Einzelpersönlichkeit 142

Zweiter Teil. Das Ich und die Gestaltung des Lebens. Die drei Leitsterne des Wahren, Schönen und Guten

VIII. Erkenntnistrieb und Wissenschaft. Das Wahre 163
IX. Die Philosophie 193
X. Ästhetisches Empfinden und künstlerisches Schaffen. Das Schöne 245
XI. Das Naturgefühl 279
XII. Die praktische Lebensführung. Das Gute 300
XIII. Die Lebensformen. Arbeit und Erwerb. Das praktisch-politische und das theoretisch-wissenschaftliche Ideal 346
XIV. Die Frau. Ehe und Familie. Die Sklaven 372
XV. Das kulturelle Leben und die Gemeinschaft 397
XVI. Vollmenschentum und seine Ausbildung. Der agonistische Zug 415

Hellenentum und Menschentum, Humanität und Humanismus ... 433

Belegstellen und Literaturangaben 454
Register 470
Verzeichnis der Abbildungen 476

Kurt Hubert und meiner Frau sage ich für das Mitlesen der Korrektur und manchen wertvollen Wink, Kurt Müller für die freundliche Beratung bei den archäologischen Fragen und dem Bildschmuck, dem Verlage Vandenhoeck & Ruprecht für sein Entgegenkommen beim Druck und bei der Ausstattung meinen herzlichen Dank.

M. P.

498558

HGr Pohlenz, Max
P Der hellenische Mensch.

DATE.	NAME OF BORROWER.
15 Nov 49	M Avson
Nov. 7/52	B. Ekstein (Bdg. E.)

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED